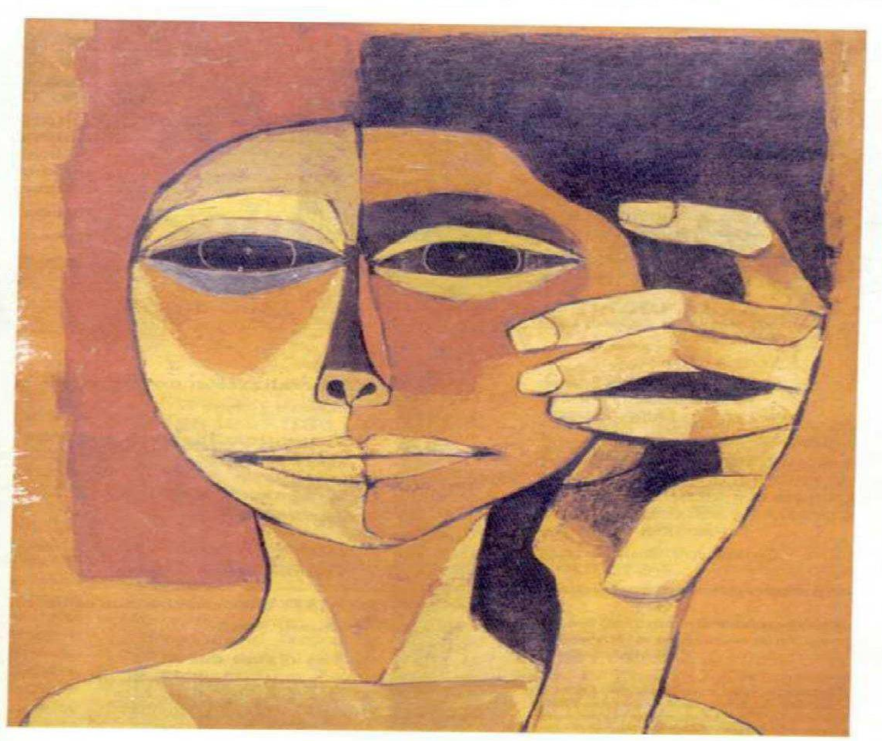
TEOLOGÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA

María Pilar Aquino y Elsa Támez



serie pluriminor


Biblioteca
Feminista

TEOLOGÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA

Ma. Pilar Aquino y Elsa Támez

TEOLOGÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA

Pluriminor
1998

TEOLOGÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA
Ma. Pilar Aquino y Elsa Támez

Serie: Pluriminor

1a Edición Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Télf: 562-633/506-247/506-251
Fax: (593 2) 506255
e-mail: editorial@abyayala.org
Quito, Ecuador

Autoedición: Abya-Yala Editing
Quito, Ecuador

ISBN: 9978-04-390-x

Impresión Digital: Docutech

Impreso en Quito-Ecuador, 1998

INDICE

PRESENTACIÓN

Hacer teología es hablar de Dios: una tarea nada fácil, porque de El es poco lo que sabemos y casi todo lo que ignoramos.

Pero desde siempre, el ser humano ha intentado hablar de la divinidad: evidentemente, lo ha hecho desde su perspectiva limitada, su experiencia, su historia, su cultura, su visión del mundo.

Es por esto que hay una teología patrística, medieval, escolástica... una teología cristiana, hindú, musulmana. Hoy es corriente hablar de teología india, negra o feminista.

El adjetivo se vuelve necesario para explicitar el punto de vista desde el cual se habla de Dios.

Un signo de la vitalidad de la Iglesia Latinoamericana es que existan voces que hablan de Dios con absoluta profundidad y competencia, desde la sensibilidad femenina.

Ediciones Abya-Yala
mayo, 1998

TEOLOGIA FEMINISTA LATINOAMERICANA

María Pilar Aquino

"El feminismo en América Latina va creando una profunda ruptura con el conjunto de representaciones sociales construidas para legitimar la subordinación de género y el conjunto de mecanismos de poder que sustentan la opresión en la sociedad". (Virginia Vargas Valente, feminista peruana, 1988).

"Diré que yo pienso como amante de la libertad, como feminista y como socialista". (Julia Arévalo, obrera uruguaya, 1915).

"Desde que me cayó la luz de la razón, fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras, que ni ajenas reprensiones –que he tenido muchas–,… han bastado a que deje de seguir ese natural impulso que Dios puso en mí… le he pedido que apague la luz de mi entendimiento dejando sólo lo que baste para guardar su Ley, pues lo demás sobra, según algunos, en una mujer; y aún hay quien diga que daña… Pensé que yo huía de mí misma… Con esto proseguí, dirigiendo siempre, los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas". (Sor Juana Inés de la Cruz, teóloga y poeta mexicana, 1691).

La formulación de un discurso teológico que se propone discernir la vivencia actual que las mujeres tenemos de Dios con la ayuda de las categorías analíticas proporcionadas por las teorías críticas de género puede ser contextualizada dentro de lo que recientemente se conoce como la emergencia de nuevos movimientos sociales. En la escena latinoamericana, el impacto de estos movimientos se ha hecho sentir tanto en el campo de estudio sobre los procesos de cambio social, como en las formas de concebir, de interpretar y de llevar a cabo la acción transformadora práctica e intelectual. En el campo teológico, estos movimientos han dado lugar a un cuestionamiento riguroso sobre los conceptos que estructuran el pensamiento cristiano, sobre los puntos de referencia que gobiernan nuestra construcción de lo sagrado, sobre las formas y contenidos que resultan de dicha construcción, y sobre las implicaciones de ésta para la vida de los diversos grupos sociales. Hasta hace poco, la comprensión de la realidad social se ha regido por principios reduccionistas en cuanto que ha presentado las relaciones sociales de clase y el ámbito público de las estructuras económicas como los factores determinantes de la experiencia humana y de su formulación intelectual. La clase social empobrecida, designada por el concepto abstracto de “pueblo”, o por el concepto genérico de “pobre socio-económico”, era presentada como el jefe fundamental que encarna y dirige los cambios sociales. Esta comprensión ha sido insuficiente para dar cuenta de prácticas y percepciones socio-religiosas alternativas por-

tadas por amplios sectores sociales que también buscan afectar el presente tejido social. En este contexto, el incuestionable aumento de movimientos de mujeres está llevando a percibir de manera más crítica y realista la complejidad de las relaciones sociales, el carácter multidimensional de las relaciones jerárquicas de poder y la influencia del género social en toda elaboración conceptual, incluida la teológica. De igual modo, la crítica feminista está dando lugar a nuevas estrategias prácticas e intelectuales para dar paso a un nuevo modelo de sociedad, e incluso a una reconceptualización del propio cristianismo.

La importancia de las teorías de género radica en que éstas permiten establecer las bases primarias sobre las que se edifica toda construcción social de las relaciones humanas cuyo punto de referencia es la condición sexual, así como de las relaciones y teorías de género que resultan de ésta. Dicha base primaria envuelve conceptos y comportamientos que tradicionalmente han sido expresados en teorías y estructuras sociales asimétricas en las que las mujeres hemos sido colocadas en posiciones de subordinación. En esta línea, la feminista peruana Virginia Vargas señala que, "las relaciones de género son relaciones que involucran a todas las personas (hombres y mujeres); son relaciones de dominio o subordinación que se sustentan en una rígida división sexual del trabajo y se expresan en formas de opresión específicas tanto en el ámbito privado como el público. Su importancia no está sólo referida al sujeto que la sufre, sino más

bien está en el hecho de que es la *primera y más generalizada relación de poder* que viven las personas en casi todas las sociedades, aún antes de darse cuenta que existe opresión o explotación en otros ámbitos de la sociedad".[1] Como primera relación de poder, las relaciones de género permiten identificar críticamente la interacción de los diversos grupos sociales en su condición humana primaria, así como la articulación de la sociedad en sus múltiples facetas culturales, raciales, económicas, políticas, religiosas y de posición social. Además, permiten concebir los diversos procesos de cambio social como dinámicas vividas por sectores humanos autoconscientes que, por un lado, reclaman su propia autonomía práctica y conceptual y por otro, establecen espacios comunes tanto de crítica al presente modelo de sociedad como de propuestas sobre una civilización alternativa capaz de traducir la justicia, la integridad de vida y formas igualitarias de relación social. En esta línea, las relaciones de género arrojan una nueva luz sobre la propia articulación del discurso cristiano y del papel socio-religioso que éste juega en la configuración práctica y conceptual de las relaciones sociales.

El desafío propuesto al campo teológico por los movimientos comprometidos con la liberación de las mujeres ha sido recibido de forma desigual por quienes elaboran la teología latinoamericana de la liberación.[2] Con todo, en las últimas dos décadas se aprecia un diálogo creativo entre la teología y los movimientos de mujeres, y más recientemente, en-

tre la teología y los movimientos feministas porque éstos ofrecen teorías críticas de género en sintonía con la visión de las mujeres en favor de la transformación social hacia la justicia. El marco conceptual feminista ofrece las herramientas teóricas de crítica a los sistemas sociales e ideológicos que objetivamente frustran o limitan la incorporación equivalente de las mujeres a los ámbitos del saber, de la construcción socio-cultural, y de las esferas donde se toman las decisiones respecto del presente y futuro de personas, comunidades y pueblos enteros. Al mismo tiempo, permite equipar a mujeres y hombres con formas alternativas de relacionamiento social que proyectan en la vida cotidiana la posibilidad de eliminar formas jerárquicas de relacionamiento social, racial, sexual, religioso y ecológico. El resultado inmediato de este diálogo es lo que hoy conocemos como Teología Feminista Latinoamericana. Enseguida presento cinco grandes campos que abordan las cuestiones metodológicas fundamentales en la formulación de esta teología. El marco introductorio incluye el contexto socio-eclesial, propósito, y actoras de la teología feminista latinoamericana, seguido por un examen de sus raíces históricas, sus momentos claves, sus expresiones actuales y sus principios rectores.

Marco introductorio de la Teología Feminista Latinoamericana

En el centro de esta perspectiva teológica se encuentra la preocupación por establecer la religión que existe entre la revelación de Dios y la realidad vivida por las mujeres. La teología feminista latinoamericana trata de explicar la conexión entre el mundo de Dios caracterizado por la abundancia de salvación, de gracia e integridad de vida, y el mundo de las mujeres interesadas en la propia vivencia integral del mensaje del Evangelio. Esta teología se inspira en la convicción creyente de que la fe cristiana conlleva de suyo la exigencia de operativizar en la sociedad y la iglesia una mejor calidad de vida que sustituya la presente realidad de carencia, inhumanidad y violencia vividas diariamente por las mujeres como grupo social.[3] La calidad de vida que se busca tiene como punto de referencia el principio evangélico de la abundancia de vida (Jn 10: 10), al igual que lo fue para Jesús y su movimiento.[4] A partir de aquí se disciernen las prácticas, los conceptos y los procesos personales y sociales que ahogan o frustran el acceso a la integridad de vida, o bien lo potencian llevándolo hasta sus últimas consecuencias.

El quehacer teológico feminista crítico en América Latina quiere distanciarse conscientemente de los marcos conceptuales que apoyan relaciones sociales jerárquicas basadas en el género, la raza, la posición social y la

ubicación respecto de los recursos planetarios. De igual modo, este quehacer presenta un distanciamiento crítico respecto de los modelos teológicos androcéntricos suscritos por hombres y mujeres, incluyendo el de la teología latinoamericana de la liberación. Por ello busca identificar las preguntas que surgen a partir de la propia configuración corporal e intelectual de las mujeres y propone respuestas que abren pistas alternativas para nombrar la autopercepción que tenemos del misterio de Dios en nuestras vidas. En este sentido, la teología feminista latinoamericana se autocomprende como una reflexión crítica sobre la vivencia que las mujeres tenemos de Dios dentro de nuestras prácticas que buscan transformar las causas que producen empobrecimiento y violencia contra las mujeres como grupo social, con el fin de avanzar hacia nuevas relaciones sociales basadas en la justicia y la integridad de vida para las mujeres y para todo organismo de la tierra.

1. Contexto de la Teología Feminista Latinoamericana

La presente configuración de las relaciones sociales en la sociedad y en la Iglesia Latinoamericana lleva la marca de profundas desigualdades en términos de la capacidad de acceso a los derechos básicos y los recursos mínimos para sostener niveles apropiados de integridad humana para amplios grupos sociales. Este acerto es tanto más verdadero cuanto más se examinan las condiciones vivi-

das por la gran mayoría de mujeres en el Continente y el Caribe. En esta línea, la crítica feminista ha permitido establecer la conexión entre las experiencias personales en la vida cotidiana y las estructuras de poder dominantes en la sociedad. Más aún, esta crítica ha profundizado la comprensión que tenemos sobre el rol predominante de la cultura y la religión en las construcciones simbólicas de género, así como de la influencia del género social en la formulación de modelos socio-culturales, y finalmente del impacto de ambos aspectos en las desigualdades sociales, raciales y sexuales.

El tejido social en que se encuentra la gran mayoría de mujeres latinoamericanas se articula por relaciones sociales asimétricas y antagónicas. Este tejido se enraíza primero en la gran colonización europea, luego ha sido reformulado por los procesos de la modernidad europea occidental, para culminar en el presente modelo social concebido como un orden intrínsecamente eurocéntrico y androcéntrico. El funcionamiento de este modelo puede ser apreciado mejor por las consecuencias y los resultados que tiene en la vida de las mujeres, en los grupos empobrecidos, en la tierra y en las razas negra, indígena y mestiza. Tal como se presenta la realidad actual a escala local y planetaria, el resultado final del modelo social vigente es de exclusión colectiva, inhumanidad generalizada, y muerte prematura de amplios grupos humanos. En nuestro medio, si la colonización se ha llevado a cabo

con el apoyo de estructuras socio-eclesiales patriarcales, hoy ambos fenómenos se ven reforzados por el actual modelo social propuesto por el neo-liberalismo capitalista, cuyo eje de articulación es la acumulación elitista mediante la centralización política, tecnológica, financiera, militar, intelectual y cultural. Este mismo eje se expresa en el campo religioso mediante el incremento del control y la censura que las instituciones eclesiásticas están ejerciendo contra el trabajo intelectual alternativo y contra toda experiencia cristiana que propone prácticas críticas del poder patriarcal. En este contexto se ubican los esfuerzos de las élites dominantes por desprestigiar, cooptar, fragmentar o suprimir tanto a los movimientos sociales alternativos como a la teología feminista latinoamericana.

El quehacer teológico feminista toma en cuenta la complejidad de la realidad social y la diversidad de las prácticas que buscan formas alternativas de relación social. No puede haber estrategias únicas contra la opresión de las mujeres dado que nuestro contexto aparece como un medio social formado por estructuras diversas de poder que operan de forma combinada en la reproducción del presente modelo social asimétrico. No obstante, esta teología afirma la exigencia de contribuir en la organización de las mujeres con el fin de avanzar en la creación de un nuevo poder social capaz de afectar la dirección presente y futura de las relaciones sociales. Por ello busca crear alianzas de voluntades, de propósitos y de tareas con otras mujeres que comparten

una visión alternativa y con otros grupos sociales comprometidos con el trabajo de la justicia.

2. Propósito de la Teología Feminista Latinoamericana

Para comprender el propósito de esta teología, es necesario aclarar la lógica interna que la preside. Las teólogas feministas latinoamericanas somos conscientes del aumento y la extensión de las condiciones de miseria como producto del actual modelo neo-liberal implementado en nuestros países. Frente al dramatismo de la situación vivida por nuestros pueblos, que empeora las condiciones de vida para las mujeres, afirmamos nuestra voluntad de empujar acciones que revelen felicidad y bienestar sea cuando nos inunda el gozo o cuando las lágrimas nos bañan.[5] En nuestra percepción el actual modelo de sociedad obedece a los intereses del Norte geo-político, sus élites sociales y sus grupos aliados en el hemisferio Sur. Este modelo propone una civilización presidida por una lógica interna basada en la acumulación excluyente, la ganancia, la centralización del poder social, el antagonismo de los mercados, la supresión de diversas subjetividades, y el saqueo de la tierra. Se trata de una lógica predadora. Por su lógica de exclusión, este modelo restringe los espacios democráticos, impide la participación igualitaria, promueve el miedo y la inseguridad, no colma ni hace feliz a las gentes, y se opone cada vez más a la visión evangélica de la compa-

sión y la alegría. El nivel de consumismo y de desperdicio de alimentos, como se vive en el Primer Mundo, es simplemente inviable para las mayorías de la población mundial localizada en el Tercer Mundo. La paz con justicia, el verdadero desarrollo mundial, y la igualdad para cada persona aparecen progresivamente inalcanzables. Esta civilización es antagónica porque opone el Norte contra el Sur, desarrollo contra equilibrio ecológico, ciencia contra cultura, hombres contra mujeres, presente contra futuro, raza blanca contra razas negra e indígenas, competencia contra solidaridad, pragmatismo contra imaginación, y fragmentación global contra integridad de vida.[6] Esta civilización no puede ser la civilización del futuro ni puede ser universalizable. No puede ser suscrita por ningún grupo social sensible mínimamente a la dignidad humana, por ninguna teología que reclame ser cristiana, y mucho menos por la teología feminista crítica.

Frente a esta lógica interna dadora de muerte del presente modelo social, la teología feminista latinoamericana propone una lógica alternativa dadora de vida que es universalizable en cuanto que busca hacer frente a problemas universales en favor del bienestar y la justicia a escala universal. Esta lógica dadora de vida se basa en los principios de la igualdad en la justicia, la plena integridad humana para cada persona, verdadera autonomía y autodeterminación, desarrollo integral, satisfacción universal de necesidades básicas, participación efectiva y equilibrio ecológico. Estos principios pasan a ser las notas características

de nuestro discurso. Tomando en cuenta la diversidad de contextos y de espacios en que se desarrolla la teología feminista, estos principios pueden ser enfatizados o combinados de forma diversa, pero cada movimiento de mujeres los incorpora en sus prácticas intelectuales y socio-eclesiales. La tarea feminista común se inspira por una lógica común que busca avanzar hacia nuevos modelos de relación social que tengan capacidad de sostener una vida mejor para todas y tenerla en abundancia.

Este marco permite explicar la crítica que realiza la teología feminista latinoamericana a los modelos teóricos jerárquicos con los que operan las teologías androcéntricas y las relaciones patriarcales de poder en las iglesias cristianas. Esta crítica se aplica también a las nociones antropológicas dualistas que han acompañado al discurso cristiano, las construcciones tradicionales de los símbolos cristianos, las fuentes clásicas de la fe, y las prácticas religiosas que conceden primacía a los hombres como grupo social. Nuestro quehacer también tiene el propósito de ofrecer una reconstrucción de los símbolos cristianos, de las fuentes y de las tradiciones religiosas que fundan la autoridad de las mujeres. En este sentido, se busca repensar críticamente el contenido de la revelación de Dios en correlación con las prácticas transformadoras de las mujeres y en diálogo fecundo con nuestras propias tradiciones culturales emancipatorias.[7]

Igualmente, buscamos nuevos paradigmas en el campo de los estudios de género que nos permitan interpretar, explicar y actuar sobre los aspectos que envuelven la experiencia de las mujeres, como la vida cotidiana, la sabiduría práctica, la condición racial, sociedad y sexualidad, poder y violencia, salud y derechos reproductivos, estética y política, autonomía intelectual y campos de espiritualidad común, entre otros.[8] Como he señalado en otro lugar, esta teología da lugar a tres desarrollos importantes en el campo teológico, "primero, permite deslegitimar a las teologías androcéntricas como universales y normativas; segundo, reconstruye y rehabilita la contribución emancipatoria de las mujeres que nos han precedido en la historia; tercero, recupera la fuerza emancipatoria de las tradiciones judías, cristianas, y las nativas del Continente y del Caribe. Por ello puede decirse que la Teología Feminista Latinoamericana adquiere un estatuto de teología fundamental".[9]

3. Actoras de la Teología Feminista Latinoamericana

Para su construcción, esta teología tiene como punto de referencia la larga trayectoria de experiencia feminista en nuestro continente y el Caribe. Los movimientos de mujeres en el pasado y el presente, los diversos esfuerzos organizativos de mujeres y su expresión más crítica en el movimiento feminista, son los que alimentan y sostienen a la teología feminista latinoamericana. La mayoría de teólogas lati-

noamericanas reconocemos que no siempre hemos dialogado suficientemente con los movimientos feministas en los que se desenvuelven muchas mujeres cristianas; que la crítica feminista encuentra mucha resistencia en el ámbito de la religiosidad popular ya que las mayorías oprimidas son alimentadas diariamente por el mundo religioso patriarcal; y finalmente que las teólogas que hemos asumido las categorías del feminismo crítico –especialmente Católico Romanas– nos encontramos hoy bajo altos niveles de tensión debido a la censura y al control eclesiástico de nuestro trabajo intelectual en nuestra región.[10]

Como sucede en otras regiones, en América Latina no todas las mujeres cristianas se auto-reconocen dentro de la visión de la teología feminista. Esta teología no se refiere a la experiencia de todas las mujeres latinoamericanas porque no todas las mujeres han vivido en condiciones de carencia y empobrecimiento, no todas han tenido que hacer frente a las consecuencias deshumanizadoras de la colonización en sus formas pasadas y presentes, no todas nos encontramos diariamente en posiciones de desventaja religiosa, social o política, y no todas resentimos de igual manera la violencia cotidiana ni todas tenemos los recursos para enfrentarla. La teología feminista latinoamericana recoge las preocupaciones de aquellas mujeres que percibimos el carácter deshumanizante del sexismo en la sociedad, la Iglesia y la teología, y expresa las acciones y victorias de muchas mujeres por transformarlo. En este sentido, la visión feminista es im-

portante para las mujeres y los hombres que reconocen la necesidad de eliminar la violencia contra las mujeres utilizando las herramientas teóricas e intelectuales congruentes con esta tarea.

Las actoras centrales de esta teología son las mujeres que como grupo social buscamos cambiar las relaciones sociales e instituciones patriarcales, así como los marcos teóricos androcéntricos que les sirven de apoyo. Las categorías críticas de género pasan a ser el eje articulador de nuestro discurso, y la visión feminista es el espacio a partir del cual nos ubicamos en el mundo para mirar críticamente el discurso cristiano y las cuestiones religiosas. Ivone Gebara señala que "las primeras destinatarias de la teología feminista somos nosotras mismas, las que buscamos hacerla y compartirla, todas las compañeras que buscan entrar en esta perspectiva".[11] Más todavía, mientras las teologías androcéntricas posponen u omiten las implicaciones de la conformación física y social de las mujeres en el discurso cristiano, la teología crítica feminista coloca esta conformación en el centro de la reflexión. Por ello Ivone indica que la teología crítica feminista "nos interesa a nosotras, porque el grito viene primero de nosotras. A nosotras nos interesa afirmar que no es justo conservar este tipo de estructura mental, estos 'mitos' que excluyen, que disminuyen a las mujeres y que acentúan el poder del hombre sobre la mujer y sobre la tierra, es decir, estos mitos que acentúan la dominación".[12]

Las teólogas feministas latinoamericanas entendemos que no se puede elaborar un discurso que no se ubique en ninguna parte. Por ahora, desde la ubicación del feminismo crítico latinoamericano, buscamos establecer un diálogo creativo con otros movimientos sociales, con otras disciplinas del pensamiento humano, con otros movimientos feministas, con otras religiones y culturas, con los teólogos y con los hombres que también buscan una tierra nueva y cielos nuevos, quienes trabajan por la liberación, la plena ciudadanía y la participación integral de cada persona en la sociedad y en la Iglesia.[13]

Raíces históricas de la Teología Feminista Latinoamericana

Es importante afirmar con claridad que la experiencia feminista en América Latina es antigua y fecunda. Me interesa afirmarlo porque aún hoy se encuentran teólogos y teólogas que no sólo desconocen e ignoran la larga trayectoria de experiencia feminista en nuestros países, sino que además se niegan a reconocer los trabajos y las victorias de las mujeres a lo largo de nuestra historia.

En estos últimos años, mientras la jerarquía de las iglesias busca desprestigiar, cooptar, o romper los avances del movimiento feminista mediante programas que buscan el fortalecimiento de los “movimientos femeninos” a nivel continental, algunos teólogos latinoamericanos de la liberación se niegan a incorporar los marcos teóricos feministas. Para estos teólogos, el feminismo es una expresión del neo-colonialismo realizado por el Primer Mundo y, como tal, es ajeno al mundo cultural de las mujeres pobres y oprimidas ya que esta corriente sólo refleja los intereses de las mujeres blancas de clase media y alta. En términos de vocabulario, dan preferencia al concepto abstracto “mujer” sobre el concepto “feminista” que conlleva mayor peso crítico y mayor contenido socio-político. De igual modo, mientras algunas teólogas feministas del Primer Mundo operan con la idea de que el feminismo es inexistente en América Latina o es una reproducción subdesarrollada del femi-

nismo del Norte, algunas teólogas de las minorías Norteamericanas han señalado que es inadecuado identificar nuestra tarea como "feminista" ya que al utilizar este concepto sólo favorecemos una actitud condescendiente de las teólogas feministas blancas del Primer Mundo hacia las teólogas feministas Latinoamericanas.[14] Según parece, quienes señalan esto, operan con la idea de que la teología "womanista" o la teología "mujerista" son las corrientes más apropiadas para las mujeres latinoamericanas, y con ello, no sólo demuestran su ignorancia respecto de la tradición feminista latinoamericana, sino también proponen arrancar de nosotras la autoridad que tenemos para autonombrarnos desde nuestras propias raíces históricas.

Con este panorama, al igual que nuestras culturas antiguas fueron juzgadas desde fuera con las reglas de la polaridad "civilización o barbarie", la Teología Feminista Latinoamericana se encuentra bajo un severo juicio en doble partida, por la institución eclesiástica y por la comunidad teológica más amplia. Conviene aclara que en América Latina, mientras enfatizamos la necesidad de establecer un diálogo crítico con otras corrientes teológicas, reconocemos que la teología "womanista" ha surgido en el contexto específico de la tradición literaria y teológica de las mujeres negras Norteamericanas. En el caso de las mujeres negras latinoamericanas, quienes hacen teología han encontrado un espacio de autoafirmación en la propia tradición feminista latinoamericana. Respecto de la teología "muje-

rista", como corriente ideológica en nuestro contexto, el "mujerismo" ha llevado a concepciones esencialistas de las mujeres cuyo resultado ha sido el paralizamiento de las prácticas de las mujeres y ha disminuido la capacidad de autocrítica; como movimiento social, el "mujerismo" no está respaldado en movimientos de mujeres con propio peso social o político.[15] Esta valoración respecto del "mujerismo" en nuestro contexto es compartido por amplios movimientos de mujeres en América Latina.[16] Por ello, la teología feminista latinoamericana propone diálogo respetuoso en lugar de antagonismos debilitadores de nuestra tarea, junto con el reconocimiento del propio valor que tiene nuestro trabajo como respuesta a cada circunstancia.

Para trazar brevemente las raíces de la Teología Feminista Latinoamericana, conviene señalar que, en cuanto al origen del concepto "feminista", algunas investigadoras comparten la opinión de que comenzó a ser usado a principios de 1890 en el contexto de los movimientos por la emancipación de la mujer.[17] Pero también se ha señalado que no es sino hasta finales del siglo veinte cuando las teorías de género son reconocidas como categorías de análisis de las relaciones sociales.[18] Cualquiera que sea el origen de este concepto, para América Latina las investigadoras señalan que Perú, Brasil, México y Chile son los países de mayor tradición de movimiento feminista, aúnque otros países también presentan fuertes movimientos de mujeres como Bolivia, Uruguay, Ecuador, Colombia y algunos

países de Centroamérica.[19] Actualmente no existe país latinoamericano sin una fuerte presencia feminista organizada. Estos movimientos constituyen a la vez, el respaldo material y el suelo nutricio del que se alimenta la Teología Feminista Latinoamericana.

En el análisis de las experiencias organizativas de mujeres en épocas precedentes, también se ha sugerido que éstas carecen de capacidad crítica transformadora porque no expresan satisfactoriamente lo que en la actualidad se comprende bajo el concepto de "feminismo". Se ha dicho, incluso, que los movimientos de mujeres hasta antes de 1960 carecen de peso crítico feminista porque no se encuentra en ellos una actitud colectiva que se oponga formal y explícitamente a la opresión patriarcal. En mi opinión, quienes sostienen estas posturas están proponiendo una crítica anacrónica e improcedente a los movimientos de mujeres que nos han precedido en el trabajo por romper las relaciones desiguales de género. Esto es así debido a la simple razón de que los conceptos de patriarcado, androcentrismo, género social, e incluso el concepto de feminismo, han pasado a ser herramientas teóricas críticas únicamente en la vida intelectual contemporánea. Las estrategias prácticas e intelectuales de las mujeres en el pasado en favor de la propia auto-determinación social y política se articulaban por los marcos teóricos disponibles en su tiempo. Puede decirse que muchos de estos movimientos se oponían a lo que hoy conocemos como estructuras patriarcales, pero sus estrategias eran verbalizadas con el

lenguaje analítico al que tenían acceso muchas veces superando las restricciones intelectuales impuestas por sus contextos sociales. Pero no por ello son menos críticos o conllevan menor carga política, de ser así, ni siquiera el actual movimiento feminista podría existir.

1. La conquista y colonización eurocéntricas

La invasión masiva del continente americano y del Caribe, primero por hombres blancos, luego por las mujeres y sus sucesores, es resultado de la gigantesca expansión europea que tuvo lugar desde fines del siglo XV. Como señalan Grácio Neves y Bidegain, "los europeos llegan en el momento de inmensas transformaciones en su propio mundo. El nacimiento del capitalismo con toda su agresividad permitirá su mayor expansión territorial, política, guerrera y los europeos se encontraron con naciones que no estaban preparadas para hacerles frente. Las culturas que se enfrentan son fragmentos desiguales de la humanidad; se habían desarrollado paralelamente, sin interferencia; entraron en contacto a fines del siglo XV por la expansión del mundo ibérico, y la cristiandad occidental llevó la responsabilidad de este proceso".[20] Un balance de la empresa colonizadora en nuestros pueblos tiene que pasar por las consecuencias a que dio lugar en la experiencia de las mujeres.

La Europa cristiana pudo financiar sus magníficas construcciones y su naciente industria, sólo a expensas del trabajo forzado y

la mortandad de los pueblos colonizados. Las mujeres blancas europeas, aunque oprimidas por un orden jerárquico, pudieron expandir sus niveles de bienestar socio-económico y acceder al reconocimiento social –que adquirían mediante su entrada a la institución socio-religiosa del matrimonio patriarcal–, sólo a costa de la supresión de la integridad humana de las mujeres negras e indígenas utilizadas masivamente como esclavas, sirvientas y concubinas. Contra estas mujeres operaba con más fuerza el argumento antropológico vigente en la época sobre la "inferioridad natural" de las mujeres.

Si el gran holocausto de pueblos indígenas, junto con la devastación de culturas y tradiciones son hechos alarmantes, lo es más en el caso de las mujeres. A pesar de la extensión y profundidad de este fenómeno, las experiencias de las mujeres han sido transmitidas, a menudo fragmentariamente, sea en testimonios que narran sus acciones de resistencia, en procesos insurreccionales o mediante la propia memoria colectiva popular. Carmen Lora señala que "las mujeres indígenas de la colonia viven su opresión como parte del pueblo devastado por el poder colonial. Su rebeldía se hace presente en numerosos levantamientos indígenas que buscan desterrar el coloniaje".[21] En muchos casos, la fe cristiana en su vertiente humanista, otorgó a las mujeres las razones para resistir y para oponerse a condiciones opresivas.

Aunque las culturas imperiales anteriores a la invasión europea también muestran fuerte estructuración patriarcal, como es el ca-

so azteca o inca, cabe tomar en cuenta la existencia de otras culturas que promovían la equivalencia en las relaciones de género como parte constitutiva de la vida social. Más todavía, social. Más todavía, en la gran variedad de culturas nativas escasamente expuestas a los centros imperiales, la mayoría contenían vertientes ancestrales de tradición igualitaria en las que se acordaba auto-determinación corporal, sexual e intelectual a las mujeres.[22] Con la conquista masiva, estas vertientes simplemente fueron suprimidas en favor del modelo jerárquico europeo, si bien, algunos elementos logran conservarse en los núcleos populares. La imposición de modelos jerárquicos a escala continental encontrará espacios de convergencia con marcos patriarcales indígenas en perjuicio de las mujeres.

Las mujeres nativas tuvieron que hacer frente a la invasión europea con sus propios recursos físicos y simbólicos disponibles en la época, contasen o no con el apoyo de la Iglesia, vislumbraran o no posibilidades de triunfo, fueran o no llamadas “feministas”. Igual hicieron las mujeres negras para sobrevivir su esclavitud en este continente después de haber sido violentamente arrancadas del Africa. Entre las actividades de rebeldía y resistencia se cuenta su participación en la oposición activa frente a los invasores: “Fue cuando también lucharon y batallaron las mujeres de Tlatelolco lanzando sus dardos. Dieron golpes a los invasores; llevaban puestas las insignias de guerra; las tenían puestas. Sus fadellines llevaban arremangados, los alzaron para arriba de sus

piernas para perseguir a sus enemigos".[23] Muchas otras resistieron negando la habilidad biológica propia para la reproducción, negando incluso su capacidad de placer: "…para que no pariesen esclavos de españoles".[24] En otros casos, las mujeres recurrieron al camuflaje de su cuerpo y de sus rostros como una medida de protección ante los continuos raptos y violaciones. Otro modo de lucha que encontraron las mujeres fue la preservación en su descendencia de la memoria popular subversiva bajo la forma de resistencia a lacolonización, como se manifiesta en este relato sobre el rechazo del mestizo para el sacerdocio: "que en esta villa no hay muchos españoles ni criollos, todos son mestizos, hijos de españoles e indias, y éstos comúnmente son poco aptos para los ministerios eclesiásticos, porque *tienen muchas costumbres de las madres que los crían.*[25]

En este contexto, las actividades y la visión de las mujeres cumplen un doble propósito; por un lado, contra las campañas desintegradoras colonialistas, ellas mantienen la conciencia del propio poder de los pueblos; por otro, contra la disolución de la propia subjetividad buscada por el poder patriarcal, ellas afirman la fuerza y la autoridad de las mujeres creando mecanismos de oposición y resistencia. A pesar de la extensa dominación ibérica y de la complejidad del poder dominante hoy día, estos factores siguen activos en nuestra experiencia. Es decir, siguen operando en nuestros marcos conceptuales como fuente de poder para la recuperación de la propia autoestima y la autonomía personal y colectiva.

2. Matrices jerárquicas del modelo social

El sistema colonial se asentó en mecanismos diversos cuyo funcionamiento favorecía la existencia de asimetrías físicas y simbólicas en las relaciones sociales y sexuales. Uno de los mecanismos privilegiados de este sistema es la división sexual del trabajo social, que encontró en la vida cotidiana el espacio para su producción y reproducción. La misma estructuración del orden social colonial debía ser de forma tal que los resultados de esa división beneficiasen ampliamente a los sectores dirigentes de las metrópolis y de las colonias. Estos sectores, en su gran mayoría, se constituyen por hombres blancos que como grupo social lleva las riendas del sistema socio-político y religioso.

En primer lugar, un hecho ampliamente demostrado es el comportamiento predador de las metrópolis del Norte. La riqueza y el progreso social en los países del Norte se basa en gran parte en la utilización masiva de mujeres y hombres de los pueblos conquistados como fuerza de trabajo para impulsar un gigantesco proceso de producción y exportación de las materias primas. La instrumentalización de estas poblaciones, junto con la extracción de los recursos, constituyen el fundamento del desarrollo y bienestar de los países del Norte, así como de la explotación y malestar del hemisferio Sur. Una vez incorporado éste al ámbito comercial europeo en condición subordinada económica y políticamente, el mercado europeo se ve activado por la cir-

culación de dinero, mercancías y personas sometidas, pero esta vez a escala universal y según los códigos del Norte.[26] Aquí toma lugar la acumulación originaria del naciente capitalismo. La división del trabajo social que hemos conocido en el hemisferio Sur no obedeció a los intereses y necesidades de las poblaciones nativas, sino a las exigencias del mercado internacional enclavado en el Norte.

En segundo lugar, la división internacional del trabajo social fue puesta en marcha junto con otros factores socio-religiosos y eclesiales que formaron parte intrínseca de la construcción del sistema colonial. En esta línea, se impusieron como normativas para la vida social las estructuras piramidales del ejercicio de poder socio-religioso; se divulgaron conceptos que justifican las relaciones sociales asimétricas, tales como clero/laicado, iglesia docente/iglesia discente, propietario/desposeído, sabio ignorante, etc.; se propagaron los principios que otorgan valor de preeminencia racial al sector blanco/criollo; se refuerza la heterosexualidad como valor último para la relación inter-humana; y en forma particular, se consolidó el universo de valores que justifica el *privilegio de los hombres sobre las mujeres.* El todo social aparece jerarquizado y se presenta como normativo para la sociedad entera. En este orden, la propia integridad humana y la capacidad de autodeterminación fue arrebatada a las razas subalternas, los sectores oprimidos y a las mujeres como entidad social en su propio derecho.

En tercer lugar, la división del trabajo social y racial no puede explicarse sin la división sexual del trabajo social. La dominación social, racial y sexual de las mujeres indo y afro americanas o mestizas constituye un *factor fundante* en la conformación de nuestras sociedades. Entre las limitaciones analíticas de los modelos teóricos androcéntricos cabe mencionar la resistencia a reconocer la inhumanidad, la violencia y la opresión ejercidas contra las mujeres como *factor co-determinante* de la dominación colonial socio-religiosa que, en efecto, perdura crónicamente hasta nuestros días. Las modalidades de este factor *fundante y codeterminante* son variadas, pero pueden encontrarse en la construcción de conceptos que afirman las relaciones de dominio entre los géneros mediadas por instituciones patriarcales; en la división sexual del trabajo social que relega a las mujeres al ámbito de la reproducción humana; y en la instauración de códigos ético-religiosos marcados por el género social que desigualan a mujeres y hombres, pero al final operan en beneficio de éstos. Por ello resultan inaceptables los análisis de los teóricos latinoamericanos que olímpicamente pasan por alto este factor, lo consideran superfluo o periférico o simplemente lo desconocen sin caer en cuenta su propio condicionamiento androcéntrico.

3. La fuerza de las mujeres en movimiento

Tanto el período colonial como la época en que se forman los estados nacionales dan

razón de experiencias organizativas de mujeres con el fin de afirmar los derechos propios en la dinámica de sus pueblos. Al menos para el contexto latinoamericano, tenemos necesidad de hacer una lectura que haga justicia a las prácticas sociales de las mujeres en su esfuerzo por modificar las relaciones de poder dominantes en sus múltiples formas. Aún desde el tiempo de la gran colonización europea, Silvia M. Arrom señala que muchas mujeres "se salieron de sus papeles tradicionales y otras dieron a sus papeles tradicionales un significado político... Son bien conocidas las hazañas de unas pocas heroínas, pero las demás contribuciones hechas por mujeres generalmente se pasan en silencio".[27] Lo mismo puede decirse de las mujeres que en tiempos de la conquista, y las que siguieron después, tejieron sus propias redes para auto-afirmarse como actoras sociales recurriendo a las tradiciones humanizadoras y emancipatorias, unas procedentes de su propia experiencia de rechazo a su situación de opresión, y otras de nuestras culturas ancestrales y del propio cristianismo.

En nuestros países, la participación de las mujeres en la vida social se ha visto influenciada por los factores raciales y la posición social. Por ejemplo, en la época colonial, las mujeres blancas y criollas encontraron un espacio de intervención social por medio de la institución eclesiástica que les permitió la incorporación a obras asistenciales y educativas, lo que posibilitó su movilización de lo privado a lo público. Este espacio fue vedado a las mu-

jeres mestizas, indígenas o negras debido mayormente a su condición racial y a su posición social inferior.[28] En nuestro contexto, la condición racial es un componente importante en la organización social ya que implica la asignación de posiciones inferiores en todas las áreas de la escala social. Para las mujeres mestizas, y especialmente para las indígenas y negras, la propia configuración corporal conlleva peso político porque, como señala B.R. Lozano Lerma, "el color de la piel tiene un valor social y donde vayas serás identificada como negra y como pobre".[29] En cuanto el factor racial conlleva valor social e implica de suyo desventaja cultura o política para las mujeres no-blancas, este factor pasa a ser un campo de lucha fundamental en el terreno de las relaciones sociales igualitarias.

A pesar de las restricciones impuestas por la organización desigual de la sociedad y la Iglesia, los movimientos de mujeres avanzaron las actividades emancipatorias en el terreno socio-político, apoyadas a menudo en principios religiosos. Esto es, las prácticas de las mujeres en manifestaciones de carácter estrictamente políticas, encontraron su base de legitimación recurriendo a valores ético-religiosos. Este es el caso de innumerables movimientos que dan razón de la organización de mujeres campesinas, indígenas, negras y de sector urbano popular. Aquí, el ámbito religioso tuvo la capacidad de ofrecer a estas mujeres los principios cristianos necesarios para afirmarse como actoras de las transformaciones sociales. De este proceso puede decirse que

las mujeres reencontraron la carga subversiva de la tradición cristiana liberadora al politizar los contenidos religiosos que les acompañan en sus trabajos y victorias. Aquí, es conveniente incorporar el papel que jugaron los conventos para la rehabilitación de la voluntad propia en las mujeres. Por ejemplo, según M. J. Rosado Núñez, durante la época colonial a pesar de la influencia del clero en la organización social, los conventos consiguieron establecer un espacio donde las mujeres pudieron ejercer la propia autoridad sobre su vida interna y sobre las misiones, escuelas u hospitales.[30] En este espacio pudieron florecer muchas mujeres que contribuyeron enormemente al campo intelectual desde su propia conciencia de género, cuyo paradigma lo encontramos en Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695).

Con todo, al igual que en otras latitudes, aunque muchos movimientos de mujeres consiguieron desarrollar una experiencia alternativa en el ámbito de la experiencia cristiana popular, también trasmitieron principios ético-religiosos que apoyan la desigualdad entre mujeres y hombres y de mujeres entre sí. Esto es, tanto en la trasmisión de los contenidos de fe como en la reproducción de lo que se considera respetable para las relaciones sociales, las propias mujeres dieron paso a las desigualdades sociales y raciales y preservaron también las ideas que apoyan la subordinación de las mujeres a los hombres. Esta actitud traduce la complicidad de las mujeres con los marcos conceptuales androcéntricos y

con las instituciones patriarcales, especialmente en lo que toca a la división sexual del trabajo, la regulación de las relaciones sexuales que promueve una doble moral y los códigos desiguales de género.[31] Por ello se reconoce que las mujeres han ejercido un papel central en la pervivencia del sistema patriarcal en la sociedad y la iglesia latinoamericana.

La tarea de muchos movimientos de mujeres buscó afectar tanto a hombres como a mujeres por igual. Más aún, dada la complejidad de una realidad colonizada y fuertemente jerarquizada, las mujeres que nos han precedido aparecen como las realizadoras de lo imposible. No todas las mujeres aceptaron la marginalidad antropológica y política a la que fueron condenadas en una sociedad regida por el grupo social formado por hombres. Es notable la gran actividad llevada a cabo por muchos movimientos de mujeres durante el período pre y post independentista durante los siglos XVIII, XIX y principios del siglo XX. Por ejemplo, en Argentina se creó el Centro Feminista en 1906, que impulsó a las mujeres hasta la realización del Primer Congreso Feminista Internacional en 1910. La combatividad de estas mujeres luego se expresó en 1919 con la fundación del Partido Feminista Nacional. A principios de siglo aparecen movimientos feministas en Bolivia y Perú asociados a los movimientos indígenas y campesinos. Hacia 1927, las mujeres indígenas proclamaron en Colombia su manifiesto histórico sobre los "Derechos de la Mujer Indígena". En 1916 se realiza en México el Primer Congreso Feminis-

ta, del que también se proclamó un manifiesto histórico en favor de las mujeres. La militancia de las mujeres mexicanas les llevó a proclamar en 1936 la "República Feminista" con el fin de reorganizar la nación y garantizar los derechos para las mujeres. En Venezuela, Centroamérica y en República Dominicana surgieron importantes precursores del movimiento feminista que han llegado a influenciar los desarrollos prácticos e intelectuales del movimiento de mujeres en tiempos actuales.[32]

Es en este contexto en que debe comprenderse la actual Teología Feminista Latinoamericana. La conciencia que hoy acompaña a muchas mujeres cristianas sobre nosotras mismas como portadoras de resurrección encuentra aquí sus raíces. Las palabras de Ivone Gebara ilustran bien este aspecto: "la lucha feminista se sitúa en una lucha por la igualdad humana de las mujeres; es un combate contra el pecado antropológico de las concepciones sexistas dentro de la sociedad, la Iglesia y la teología. La lucha de las teólogas es una lucha contra una cierta interpretación mitológica, estratificada, del cristianismo… En este frente están muchas mujeres. En esta lucha se interpenetran los espacios domésticos, la presencia en los medios populares y el amplio horizonte del mundo que nos desafía cada día y gime por alternativas que respeten de modo más integral la vida".[33]

Momentos claves en la Teología Feminista Latinoamericana

La incorporación creciente de mujeres al quehacer teológico ha sido posible en gran medida gracias a los espacios facilitados por la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT/ASETT) y su Comisión de Mujeres. Aunque otras instituciones académicas han impulsado a muchas mujeres como actoras de la teología en distintos puntos del continente –por ejemplo, el Departamento Ecuménico de Investigaciones y el Seminario Bíblico Latinoamericano en Costa Rica; el Instituto Teológico de Estudios Superiores (ITES) que funcionó por muchos años en México;[34] varios departamentos de teología en Brasil, etc.–, sin duda la Comisión Latinoamericana de Mujeres de EATWOT es que ha realizado un trabajo notable en este campo. Primero con la coordinación de Elsa Tamez, y más recientemente de Ana María Tepedino, se han realizado varios encuentros continentales que de manera explícita indican nuestros avances compartidos en medio de preocupaciones y esperanzas comunes.

La teología feminista no la comprendemos como una tarea aislada hecha por mujeres que compiten por la vanguardia del pensamiento. Nuestros encuentros son espacios de reconstrucción de nuestra energía, celebramos con oraciones, danzas, cantos y abrazos la esperanza de muchas mujeres por un mundo sin violencia como el mundo que más reve-

la a Dios. Nuestra reflexión se nutre de la mística vivida cotidianamente por innumerables mujeres que proclaman las maravillas de Dios en cada victoria por mayor justicia.

1. El encuentro inicial, México 1979

Por vez primera en la historia del cristianismo latinoamericano, mujeres de diversos países nos reunimos con el fin de buscar caminos propios para la sistematización de la experiencia de fe vivida en nuestros compromisos por la justicia. Con el tema "Mujer Latinoamericana, Iglesia y Teología", este encuentro se inscribe claramente en el marco epistemológico de la teología de la liberación. En el documento final se reconoce que la visión de las mujeres ha sido omitida por esta teología y se hace un llamado para impulsar la incorporación de las mujeres en el campo teológico.[35] En esta etapa inicial cabe destacar el trabajo pionero de Elsa Tamez, María Pilar Aquino, Ofelia Ortega, Beatríz Melano, y Leonor Aída Concha.

2. El encuentro de ampliación, Buenos Aires 1985

El evento y el documento final de este encuentro han tenido un impacto decisivo en el desarrollo de la Teología Feminista Latinoamericana. Con el título "Encuentro Latinoamericano de Teología desde la perspectiva de la mujer", este evento se enfocó en el discerni-

miento de las categorías intelectuales que sirven para interpretar la experiencia de fe de las mujeres a partir de la propia conciencia de género.[36] Mientras el conocimiento androcéntrico entiende la existencia de las mujeres como teóricamente irrelevante, el modelo conceptual que las mujeres buscamos asume un carácter interactivo y transversal de manera que permita abordar la práctica y el saber de las mujeres en su propio dinamismo como aparece en la vida cotidiana . Las categorías que componen este modelo buscan ser críticas de las estructuras patriarcales, y al mismo tiempo quieren dar cuenta de las diferentes dimensiones de la vida humana, por ello quieren ser comunitarias y relacionales, contextuales y concretas, combativas, marcadas por la alegría y la celebración, impregnadas de una espiritualidad de esperanza, libres y abiertas, reconstructoras de la historia de las mujeres. En este encuentro también se subrayó que la finalidad de nuestro trabajo se enciende en vistas a la transformación personal y a la modificación de las relaciones sociales en beneficio de las mujeres. Este encuentro amplía las rutas del trabajo feminista latinoamericano con la incorporación de Ivone Gebara, Ana María Tepedino, Tereza Cavalcanti, María José Rosado-Núñez, Nélida Ritchie, María Clara Bingemer, María Teresa Porcile, Consuelo del Prado, Raquel Rodríguez y Carmen Lora.

3. El encuentro de enlace, México, 1986

El tema central de este encuentro fue "Hacer teología desde la perspectiva de las mujeres del Tercer Mundo" ya que convocó a teólogas de Asia, Africa y América Latina.[37] En él se establecieron rutas comunes entre las mujeres del Tercer Mundo para el trabajo teológico. Por un lado, constatamos estar viviendo en una realidad multifacética en la opresión contra las mujeres; por otro, reconocimos que la experiencia de las mujeres está marcada por una nueva conciencia sobre la propia fuerza para modificar las relaciones de dominación en la Iglesia y en la sociedad. Los movimientos de mujeres son variados, pero muchos se inspiran por una interpretación liberadora de la fe cristiana y se ven animados por la visión de la liberación integral como eje común. En este encuentro se afirmó el carácter interactivo de las dimensiones cognitiva, ética y práxica en el discurso de las mujeres. Las elaboraciones conceptuales enraizadas en la experiencia de fe de las mujeres combinan la experiencia espiritual con la acción por la justicia, por ello en el documento final se afirma que: "Entre los esfuerzos realizados cara a la liberación de la opresión, el hacer teología surge como una forma específica de la lucha de la mujer por su derecho a la vida".[38]

4. El encuentro de consolidación y avance, Río de Janeiro 1993

En esta ocasión, nos reunimos para reflexionar juntas sobre el tema “Espiritualidad para la vida: Mujeres contra la Violencia”. El documento final recopilado por Ana María Tepedino lleva por título “Entre la Indignación y la Esperanza” porque se buscó expresar nuestra actitud ante la creciente violencia contra las mujeres, así como lo que hacemos para eliminarla con el apoyo del discurso teológico.[39] En este encuentro enfatizamos varios aspectos fundamentales de nuestro quehacer, entre ellos: la apropiación y ampliación de las categorías de género como eje epistemológico en nuestra teología; la opción por los movimientos de mujeres, movimientos feministas, y mujeres empobrecidas y marginadas como interlocutoras primarias de nuestra teología; la conexión metodológica de las categorías de raza, sexo/género, y clase social en clave feminista; la articulación de nuestra teología con la teología negra feminista, la teología indígena desde la óptica de la mujer, y otras teologías feministas; el fomento del diálogo con las teólogas feministas de Asia, Africa y con las teólogas negras y latinas de Norte América; desarrollar estudios interculturales e interreligiosos, y avanzar en la crítica y reconstrucción feminista de la ética, la estética, la hermenéutica, y los diversos campos de la teología sistemática. En este encuentro de consolidación y avance cabe mencionar la incorporación de Silvia Regina Lima, Wanda Deifelt, Nancy Cardoso Pereira, Ivoni R. Richter, Tania Mara

Sampaio, Adelaida Sueiro, Margarita Brandao, y Gladys Parentelli. También cabe notar el trabajo de Rosa Dominga Trapasso, quien por otras avenidas ha contribuido en el crecimiento y difusión de la teología feminista latinoamericana.

Expresiones del Quéhacer Teológico Feminista

Las teólogas feministas latinoamericanas nos movemos en diversos espacios que paulatinamente van abriendo la posibilidad de pensar y vivir la experiencia cristiana de forma diferente. Nuestro discurso se va hilando en sintonía con lo que vemos, oímos, palpamos y pensamos en la dinámica de nuestro hacer cotidiano. Para la teóloga feminista latinoamericana no existe un sólo espacio que informe la inteligencia de la fe, sino una gran red que vincula las preocupaciones de género con las diversas relaciones de poder en la sociedad y la iglesia.

A la teóloga se le encuentra dando clases en la universidad, acompañando grupos de mujeres en los barrios populares, escribiendo artículos, atendiendo eventos domésticos o familiares, atendiendo a la plaza pública exigiendo justicia, debatiendo problemas sobre salud y derechos reproductivos, conduciendo retiros en la parroquia, hablando a catequistas y organizaciones eclesiales de mujeres, participando en encuentros teológicos amplios, haciendo contactos con organizaciones internacionales solidarias, dialogando afectuosamente con otras teólogas cuando nos encontramos, atendiendo a grupos autónomos de reflexión, comunidades de base o centros de asesoría popular.[40] Todos estos espacios contribuyen a avanzar consensos sobre

nuestra tarea y nos proporcionan una plataforma de apoyo mutuo en la que alimentamos una espiritualidad de esperanza y de perseverancia en nuestra jornada.

La teología feminista latinoamericana ha fermentado y madurado en los climas propios del continente y el Caribe, pero también reconoce la influencia intelectual que ha tenido de varias corrientes de pensamiento. Cabe mencionar los nuevos caminos abiertos por la Teología Latinoamericana de la Liberación para las mujeres, los nuevos espacios críticos ofrecidos por los movimientos de mujeres y los movimientos feministas latinoamericanos, los diálogos teológicos auspiciados por la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, y finalmente la notable presencia de las Teologías Feministas hechas en Norte América y Europa. Mientras Rosemary Radford Ruether y Elisabeth Schüssler Fiorenza comenzaron a utilizar en Norte América el concepto "feminista" articulado a la teología desde el primer lustro de la década de los setentas como "teología feminista", en América ltina lo hemos incorporado explícitamente sólo hacia la segunda mitad de la década de los ochentas. No obstante, se puede decir con confianza que aún desde antes de este período tan fuertemente marcado por los marcos teóricos androcéntricos de la teología de la liberación, muchas mujeres latinoamericanas se auto-reconocerían en los elementos que componen la descripción de la teología feminista crítica de la liberación formulada por Elisabeth Schüssler Fiorenza.[41]

Aunque en América Latina se aprecia un interés creciente por ampliar los espacios y contenidos de la teología feminista, aún existe un discurso teológico hecho por mujeres que se mueve en el campo conceptual de la abstracción. Se trata de un discurso que, de acuerdo a Ivone Gebara, sólo feminiza los conceptos teológicos patriarcales.[42] En mi opinión, este discurso aplica las categorías androcéntricas de género –sobre lo "femenino" y lo "masculino"– a los símbolos y conceptos de la tradición cristiana, pero no plantea una crítica al papel que éstos juegan en la preservación y reproducción de las relaciones e instituciones patriarcales. Como este discurso se mueve en el campo de la abstracción de sujetos y en el campo conceptual androcéntrico, resulta atractivo para las mayorías que consumen la religión patriarcal e incluso para muchos teólogos de la liberación.[43] También existen varios esfuerzos por pensar la experiencia de fe de las mujeres con el recurso de las categorías críticas de género en coordinación con otros factores.

1. Teología Feminista Negra Latinoamericana

El objeto de la teología feminista negra es articular críticamente la revelación de Dios en la vida cotidiana de las mujeres negras y en la historia del pueblo negro, vista como historia de salvación-liberación. Se busca repensar la experiencia de Dios a partir de la propia corporeidad, de las propias raíces salidas de la

madre tierra Africa, de un pasado esclavo, y de una larga trayectoria marcada por la protesta, las resistencias y las victorias contra la opresión. Esta corriente teológica propone una lectura crítica que desenmascare los elementos ideológicos tradicionalmente utilizados por la teología para legitimar el racismo, el sexismo y el colonialismo. De acuerdo a la teóloga negra brasileña Silvia Regina Lima, la teología negra latinoamericana se articula por el principio libertario presente en la historia y en las vivencias de fe de las mujeres negras. Por ello busca recuperar y reconstruir las expresiones religiosas que aportan vida y liberación para estas mujeres. El lugar de discernimiento teológico y el criterio hermenéutico central de esta teología es la propia experiencia de las mujeres negras y la historia de la comunidad negra latinoamericana. La fe en una Divinidad liberadora que fortalece la construcción de la propia identidad, coloca a la teología negra feminista en una actitud de apertura y diálogo con otras expresiones religiosas, afirmando así su dimensión ecuménica.

2. Teología Indígena desde la óptica de las mujeres

La corriente teológica que feminiza los símbolos y conceptos religiosos patriarcales opera con gran intensidad en el ámbito de la teología indígena. La perspectiva teológica que vincula las categorías críticas de género con otras relaciones de poder en la sociedad ha encontrado gran resistencia entre muchas

mujeres indígenas, entre otros factores, debido al control intelectual que ejercen los líderes y asesores del movimiento indígena, en su mayoría sacerdotes y clérigos. Para estos asesores, la crítica feminista no corresponde al universo religioso-cultural de las mujeres indígenas, estos grupos operan con la idea errónea de que el marco feminista en nuestro contexto propone formas de convivencia social o formas de pensar la fe sólo para mujeres como si fuésemos entidades aisladas. Las teólogas feministas latinoamericanas siempre hemos afirmado lo contrario.[44] Las categorías que rigen el mundo analítico de estos asesores son la clase social y la condición racial, por ello aceptan bien las lecturas teológicas que trasponen a los símbolos indígenas las categorías androcéntricas de género que no cuestionan las instituciones patriarcales.[45]

Para muchas indígenas resulta contradictorio afirmar el carácter igualitario de las culturas indígenas frente al gran silencio y marginación que el propio machismo indígena les ha impuesto. Según un testimonio, "las mujeres no hablábamos porque nos decían que éramos 'mujercitas', que por ser mujeres no íbamos a la escuela. ¿Iríamos a ser jueces acaso? Muchos hombres de nuestro pueblo llegaron hasta las universidades; las mujeres no. Y por ahí está la razón del atraso de las mujeres. Hasta los juguetes y las ideas que nos metían eran un atraso para nosotras las mujeres".[46] Mientras algunos grupos de mujeres indígenas se oponen a la crítica feminista, otros buscan su incorporación con el fin de ampliar la visión sobre las múltiples relacio-

nes de poder en la Iglesia, la sociedad y las propias culturas indígenas.

En este contexto, la teología indígena desde la perspectiva de la mujer se articula por el principio del hacer la justicia para las mujeres y para la comunidad indígena entera, fundado en una profunda experiencia de Dios. Este quehacer se comprende enraizado en una espiritualidad de compasión por quienes sufren la pobreza, de acción por empujar la historia participando en los movimientos sociales y populares, y de esperanza que anticipa lo que las mujeres indígenas esperan mientras garantizan la propia sobrevivencia y la de quienes de ellas dependen. De acuerdo a la teóloga indígena mexicana Chilo Villareal, "para nosotras las mujeres la teología es una vivencia y una actividad integral, y desde ella, junto con los hombres, encontramos la palabra, la acción, y la esperanza que nos permiten trascender este estado actual de cosas en el que solamente se acepta como verdaderamente transformadora la actividad y la visión del hombre.[47] Para esta teología, la experiencia de fe de las mujeres pasa por una comprensión relacional de Dios, mujeres, hombres, y la tierra. Pero pasa también por la denuncia y la crítica contra sistemas sociales que pisotean los derechos indígenas, excluyen a las mujeres, y aplastan los derechos de los pueblos.

3. Teología Ecofeminista holística

Esta corriente teológica se rige por el principio de la articulación integral, según el cual todo lo que existe está en interdependencia, en interrelación dinámica, desde la persona humana dentro del gran organismo vivo llamado cosmos, hasta todos los fenómenos físicos y sociales en los que la vida humana tiene lugar. De aquí se comprende el énfasis que esta teología pone en la experiencia de Dios traducida desde una actuación humana responsable que apoya la igualdad en la diferencia, la autonomía en la relacionalidad, el equilibrio universal, la integridad ecológica, el bienestar personal y social y la plenitud de lo creado. La formulación de esta teología obedece a la voluntad consciente en las mujeres de fortalecer la autonomía práctica e intelectual de las mujeres respecto de los marcos patriarcales, mientras se opone a conceptos e instituciones dualistas y fragmentadoras de la experiencia humana.[48] Con el fin de contribuir en la transformación de la realidad presente hacia formas alternativas de relación social, esta teología se elabora utilizando los propios recursos socio-culturales, ritos, lugares sagrados, idiomas, símbolos, instrumentos intelectuales y estructuras organizativas que dan lugar a la justicia.

La teología ecofeminista holística plantea una crítica rigurosa a la presente sociedad, teología e iglesias en cuanto comparten marcos teóricos dualistas y androcéntricos. Estos marcos apoyan la preservación de institucio-

nes patriarcales y la reproducción de mitos religiosos-culturales que fundan un mundo productor de marginación y exclusión. A la vez, esta teología propone la reconstrucción profunda de conceptos antropológicos, símbolos y tradiciones religiosas, teorías científicas y teologías cristianas, para dar lugar a nuevos sistemas vida para cada organismo del cosmos.

Principios rectores de la Teología Feminista Latinoamericana

El quehacer teológico feminista no lo comprendemos como una actividad extrínseca al propio caminar en la fe, sino como un estilo de vida que ha sido elegido por cada una de nosotras como una manera de co-responder a la acción primera de Dios en nuestras vidas.[49] Como señala Ana María Tepedino, la teología feminista es hecha por mujeres a partir de ”su experiencia concreta, así como de la experiencia de sus compañeras, especialmente de los sectores populares, con las que compartimos 'nuestro ser y nuestro obrar, nuestro mirar y nuestro sentir, nuestro hablar y nuestro callar'. Parte también de nuestra experiencia de Dios, vivida del lado contrario al poder y a la dominación“.[50] Con la palabra teológica estamos diciendo en qué consiste nuestra existencia, qué nos motiva en nuestro camino y qué esperanzas nutren nuestros compromisos diarios por avanzar hacia una vida mejor en la justicia. Como discurso regulado por la fe, la teología nos coloca en actitud de apertura fundamental al misterio mayor de Dios que se hace presente en los lugares más inesperados, en lo que este mundo considera despreciable, pero que viene a ser lo más preciado ante Dios: las tribulaciones cotidianas de las mujeres pobres y oprimidas por afirmar lo que es esencial en al vida. A consecuencia de esta comprensión de nuestro quehacer teológico,

la Teología Feminista Latinoamericana se organiza de acuerdo a los siguientes principios rectores. Estos principios acompañan el trabajo de las teólogas feministas en el proceso de elaboración del discurso.

1. La vida cotidiana

Una de las mayores contribuciones de la Teología Feminista Latinoamericana es la incorporación de la vida cotidiana como un factor fundamental en la reflexión sobre la experiencia de fe.[51] Más aún, esta teología enfatiza que las vivencias tejidas en la vida cotidiana contienen posibilidades todavía insuficientemente exploradas en vistas a la construcción de un proyecto alternativo a la presente realidad. Como categoría analítica y como campo prioritario de la acción transformadora, la importancia de la vida cotidiana radica en que en ella se expresan los comportamientos y los conocimientos necesarios para mantener el consenso interno reproductor de la sociedad. En la vida cotidiana operan los sistemas conceptuales y las tradiciones activas presentes en la conciencia de las gentes, y son objetivadas en la práctica real personal y colectiva. Se trata de las acciones ejercidas con frecuencia repetitiva y continua, esto es, cotidiana. Las operaciones prácticas e intelectuales tienen lugar tanto en el terreno público como en el privado con una frecuencia tal, que parecen impuestas por leyes naturales intrínsecas a la condición humana. Como estas operaciones parecen estar gobernadas por leyes naturales, la capacidad

de crítica ante ellas se reduce o se llega a creer que no hay caminos de salida. En esta coyuntura se encuentran infinidad de mujeres entrampadas en círculos de violencia cotidiana, y lo que es peor, la única salida para muchas de ellas ha sido la muerte temprana. Para la teología feminista latinoamericana, la vida cotidiana ha sido el ámbito prioritario en que se produce y reproduce el orden presente de relaciones sociales asimétricas que actúan organizadamente contra las mujeres. En muchos casos, las mismas mujeres contribuyen en su perpetuación al consentir la escisión autónoma de los ámbitos público y privado, la división sexual del trabajo social, y el uso político de su condición biológica encubierto por los estereotipos androcéntricos de género. Las características opresivas que adquiere la vida cotidiana, sea en el capitalismo actual o en otros ordenamientos sociales, deben ser analízados a partir de las condiciones históricas en la que se desenvuelve la vida real de las mujeres en sus diversos contextos. Nuestro quehacer teológico opera con la convicción de que la vida cotidiana puede y debe ser liberada en cualquier dimensión de la existencia, por eso enfatiza la necesidad de impulsar una práctica transformadora sostenida con el fin de romper su pretendida inercia y su falsa índole natural. Pero también, esta convicción busca devolver a la práctica transformadora su carácter anticipatorio de la justicia y la liberación a partir de las victorias que vamos experimentando en lo cotidiano de la vida.

2. La experiencia de las mujeres

El contenido de nuestra experiencia no puede formularse como algo extrínseco a nosotras mismas. Hablar de la "experiencia de las mujeres" en abstracto no tiene sentido. Por tanto, no puede haber una sola categoría totalizadora que abarque adecuadamente la multiplicidad de factores históricos, físico-corporales y geográficos que interaccionan en la construcción simbólica y política de nuestra experiencia. La Teología Feminista Latinoamericana toma en cuenta estos factores en la elaboración de contenidos teológicos. Para muchas mujeres, por ejemplo, el hablar de Dios está influenciado por una nueva conciencia de género que en lugar de presentar al eterno ser patriarcal sentado en su trono, presenta a Dios como esa fuerza creadora de bienestar y bondad que empuja a cambiar las relaciones de violencia en el ámbito privado y en la comunidad más amplia. Estas mujeres se oponen a la mera sumisión como algo sancionado por Dios y esta actitud la llevan a todos los ámbitos en que se encuentran. El hablar de Dios adopta lenguajes y símbolos diversos en sintonía con los factores que marcan la experiencia de las mujeres. Entre los diversos lenguajes, sin embargo, se mantiene una relacionalidad fundamental cuyo punto de referencia es el avance de la justicia para las mujeres. Desde aquí se formulan los principios religiosos que apoyan la vivencia de nuevas prácticas socio-eclesiales en favor de la integridad humana propia y la de los grupos sociales más vulnerables. En este sentido, la teología femi-

nista ofrece un espacio teórico en que las mujeres se auto-experimentan como actoras y objeto de la acción y de la elaboración teórica a partir de nuestra propia estructura corporal. Este espacio también supone establecer alianzas de valores, de intereses y de tareas comunes con otras mujeres y con otros grupos sociales que trabajan por transformar las desigualdades eclesiales y sociales.

3. Hermenéutica feminista

Como tarea hermenéutica, esta teología se ubica conscientemente en el mundo de preocupaciones y victorias de las mujeres oprimidas y empobrecidas, quienes son la gran mayoría de nuestros pueblos. Esta es la manera de ubicarnos en el mundo y desde aquí se interpreta el mensaje cristiano, los textos bíblicos, las tradiciones religiosas de nuestros pueblos, otras teologías y el propio discurso teológico. La vivencia de estas mujeres se comprende como el principio básico para interpretar con legitimidad y autoridad nuestra propia experiencia. El campo en que esta vivencia tiene lugar es el campo de las relaciones sociales de poder marcadas por el entrecruce de las coordenadas sexuales, raciales, culturales, y de clase social. El examen de estas relaciones permite sacar a la luz tanto la opresión y violencia contra las mujeres, como sus resistencias y victorias. En esta línea, la vivencia actual de estas mujeres constituye la clave para la interpretación de la fe y es la fuente para la creación de contenidos teológi-

cos.[52] Al afirmar la conexión con este sector socio-eclesial, la Teología Feminista Latinoamericana supera el concepto abstracto de “la experiencia de las mujeres” como principio interpretativo genérico y, a la vez, quita normatividad y universalidad a los principios interpretativos de las teologías androcéntricas.

4. La lógica de la vida en su integridad

El presente modelo social envuelve múltiples relaciones sociales de poder que traducen a toda una civilización basada en divisiones y antagonismos a escala planetaria. El gran holocausto hecho por las metrópolis europeas contra inmensas poblaciones indígenas y de mujeres, sus sucesores lo continúan hoy mediante los mecanismos sofisticados del mercado mundial, las finanzas, y la oferta de salvación para individuos competitivos. Por ello puede decirse que esta civilización está presidida por una lógica predatoria de muerte. Por el contrario, la Teología Feminista Latinoamericana propone avanzar hacia nuevas relaciones sociales basadas en una lógica alternativa que es presidida por los principios ético-teológicos de la integridad de vida para cada persona, el desarrollo integral, la justicia para el bien común y la paz, participación efectiva para cada persona y el equilibrio ecológico.

5. La propia subjetividad

Esta teología tiene un impacto primero en la autocomprensión de las mujeres latinoamericanas, seguido por la conciencia sobre el significado del hacer teología. Ambos aspectos enfatizan que sólo mediante la reapropiación de nuestra propia autoestima, valor, poder, y palabras podremos avanzar hacia la auto-determinación de nuestra propia reflexión sobre la experiencia de fe. En nuestro medio, la colonización europea se acompañó por estructuras patriarcales que pretendieron, con la ayuda del discurso religioso, imponer el control sobre nuestros cuerpos, mentes, trabajo, y visión. La afirmación de la propia subjetividad señala que hemos optado por elaborar el lenguaje teológico para revelar los trabajos que las mujeres hemos hecho en favor de la justicia, para renombrar los componentes subversivos de nuestro ser, y para denunciar la violencia que culturas y grupos dominantes han sostenido contra las mujeres. Los quinientos años de colonización patriarcal no han podido matar nuestra voluntad de acceder a la integridad humana.

6. La memoria histórica

La importancia del recurso a la memoria histórica como factor constituyente de nuestra teología radica en el hecho de que toda persona y grupo social necesita su pasado como punto de referencia para dar razón de la propia identidad, del sentido de su vida, y de

su proyección futura. La memoria no sólo expresa la experiencia vivida por diversos grupos sociales, sino también comunica la selección que se hace de ella para fundar tradiciones y representaciones conceptuales con capacidad para mantener o criticar algún determinado modelo de relación social, sexual y racial. En este sentido, la supuesta "normatividad" de las tradiciones androcéntricas se encuentra hoy bajo riguroso escrutinio. Hasta hace poco, la "vuelta al pasado" por las mujeres se hacía mediante la aplicación de la polaridad metodológica ausencia/presencia con el fin de recuperar lo que la historia androcéntrica ha ocultado. Sin abandonar éste, más recientemente, el abordaje feminista de la memoria histórica busca realizar un mejor análisis de la interacción de los grupos sociales en campos específicos de relaciones de poder.[53] Esta tarea permite reconstruir la tradición emancipatoria de las mujeres y sus medios de transmisión para posibilitar dos cosas: la conexión existente entre esta tradición y las experiencias actuales de las mujeres; y la reformulación del saber a partir de la propia autoridad de las mujeres como actoras sociales.

7. La praxis del cariño

La teología feminista latinoamericana propone la praxis del cariño, opuesta a la praxis deshumanizadora, como punto de partida de nuestro quehacer porque se busca dar lugar a nuevas formas de relación entre mujeres y hombres, entre los diversos grupos huma-

nos, de éstos entre sí y con otros seres del planeta.[54] Este punto de partida también supone que la reflexión sobre la experiencia de fe implica establecer la relación entre la vivencia cotidiana de Dios y su expresión en categorías conceptuales. Por ello esta teología contribuye en la creación de nuevos modelos para sintetizar el conocimiento y la práctica.[55] Estos modelos buscan incorporar lo que existe en la realidad en su unidad y diversidad, en su simplicidad y complejidad, en su subjetividad y objetividad, en su interioridad y exterioridad, en su concreción y trascendencia. El rigor científico no puede entenderse en paralelismo u oposición con la sensibilidad de la fe. La emoción y la razón no son habilidades humanas paralelas que puedan separarse en el acto de la formulación teológica, sino que están en permanente relación vital. Más aún, esta relación es la que permite superar la frialdad conceptual para dar lugar a un discurso cálido como fruto de la síntesis entre la razón y la pasión, la abstracción y la compasión.

8. Ecumenismo alternativo

La experiencia ecuménica es una característica clave de la Teología Feminista Latinoamericana. El ecumenismo es tanto más importante cuanto que las divisiones sociales, raciales, sexuales, religiosas y culturales tienden a profundizarse debido a la lógica predadora de la civilización actual. Los sectores oficiales de las iglesias, sobre todo en sus capas más elevadas, no parecen manifestar incon-

formidad con esta lógica que está hundiendo al Pueblo de Dios, y que continúa alienando a las mujeres. En el contexto del Catolicismo Romano, la Iglesia mantiene la división del Pueblo de Dios en grupos sociales separados por la condición sexual en beneficio de los hombres. La Iglesia se asienta estructuralmente en la división entre mujeres y hombres. Para M. J. Rosado Nuñes, la permanencia de esta división se explica por la inhabilidad del Catolicismo Romano para aceptar dos de los mayores logros del mundo contemporáneo: la autonomía de la persona y la democracia.[56] Tal situación limita gravemente cualquier comprensión básica del ecumenismo. Además, parece claro que en los últimos años los líderes de las instituciones religiosas han acrecentado el centralismo del poder y el control sobre todo tipo de trabajo pastoral e intelectual alternativo. La censura hacia la teología feminista hecha por mujeres latinoamericanas se está llevando a cabo privada y públicamente. En este contexto, más que un producto acabado, el ecumenismo feminista se presenta como un proceso que urge reforzar y como desafío para ser vivido.

Conclusión

El campo de realidad en que se mueve la teología feminista latinoamericana es de desafío constante en cuanto muestra que la historia puede dar siempre más porque porta en sí misma la fuerza de la trascendencia. El clima que envuelve al quehacer teológico femi-

nista es de esperanza ya que conforme exponemos nuestros propios deseos, nuestra jornada creyente contempla un nuevo día al calor de las victorias cotidianas. Para quienes realizamos el ministerio teológico, "el compartir de experiencias y de liturgias evoca la memoria de resistencia y fuerza de mujeres que inspiran nuestro quehacer teológico-pastoral y nuestro caminar en la fe".[57] Este clima abre la posibilidad para entender que nuestra tarea reclama y afirma la autoridad que tenemos para crear y proponer una *utopía de vida diferente* fundada en lo nuevo que ya se revela en nuestros cuerpos y en nuestras vivencias de la realidad cotidiana. Como bien concluye Ivone Gebara, "la teología feminista cree en las utopías. No en las utopías que son un punto de llegada o que se realizan al margen o por encima de la historia. Nuestras utopías son esperanzas que se viven en nuestra carne, esperanzas que nutren el complejo proceso histórico en que vivimos".[58] En este campo de realidad y en este clima elaboramos los contenidos teológicos.

Existe una amplia gama de temas teológicos abordados por esta corriente teológica. Es notable el esfuerzo de muchas mujeres por exponer críticamente el carácter sexista y androcéntrico de las teologías cristianas dominantes en la región latinoamericana. Pero también es notable el esfuerzo realizado con el fin de ofrecer una interpretación alternativa en clave feminista e incluyente de temas clásicos como Antropología teológica, Hermenéutica, Dios, Jesucristo, Iglesia, Espiritualidad,

Biblia, María de Nazareth, Religiosidad popular y Etica cristiana.[59] Más recientemente, se está ampliando la producción sobre el campo metodológico en la articulación de las teorías de género, la vida cotidiana, la condición racial y social, la ecología y la ética feminista. Igualmente, el quehacer teológico feminista latinoamericano está desarrollando nuevas perspectivas sobre sexualidad, salud y derechos reproductivos, violencia contra las mujeres, placer y descanso, nuevo proyecto de sociedad y utopía. Estos campos de reflexión buscan mayor adecuación a la experiencia de las mujeres.

Finalmente, conviene señalar algunos aspectos prácticos de esta teología. Uno de los mayores problemas de las mujeres latinoamericanas en teología es el limitado acceso a los materiales teológicos que se van elaborando. Ciertamente las distancias geográficas de este inmenso continente son una de las causas de esta limitación, pero la causa central reside en la falta de recursos materiales y financieros que obstaculiza el flujo de la reflexión entre nosotras. Por ahora, dos centros de documentación nos asisten en el intercambio de bibliografía, documentos, e incluso de materiales no publicados: el Centro Diego de Medellín en Chile, por medio de Inés Pérez Echenique; y la Red de Teólogas y Pastoras Latinoamericanas, por medio de Janet W. May e Irene Foulkes en el Seminario Bíblico Latinoamericano, Costa Rica.

NOTAS

1. Virginia Vargas Valente, *El aporte de la rebeldía de las Mujeres,* Ediciones Flora Tristán, Lima, Perú 1986, p. 75.
2. Sobre esto, ver María Pilar Aquino, *Nuestro Clamor por la Vida. Teología Latinoamericana desde la perspectiva de la Mujer,* Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1992, pp. 105-117; Elsa Tamez, *Teólogos de la Liberación hablan sobre la Mujer*, Ed. DEI, San José, Costa Rica, 1986, pp. 170-171.
3. Cfr. Texto sobre el Segundo Encuentro de Mujeres Teólogas Latinoamericanas, Río de Janeiro 1993, Plenario de Diciembre 8, p. 3.
4. "La llave para entender el movimiento de Jesús desde la perspectiva feminista crítica es la resurrección. Y cuando hablo de resurrección quiero más bien hablar de acciones de resurrección. Todo el movimiento de Jesús ha sido un movimiento preocupado por devolver la vida de distintas maneras, a distintas personas, a distintos grupos", Ivone Gebaram "Construyendo Nuestras Teologías Feministas": Tópicos'90 (Septiembre 1993), p. 117.
5. Ana María Tepedino, *Entre la Indignación y la Esperanza*, Reporte sobre el II encuentro de Mujeres Teólogas Latinoamericanas, Río de Janeiro, Diciembre 1993, p. 1.
6. Ignacio Ellacuría, "Diez afirmaciones sobre 'utopía' y profetismo": Sal Terrae 12 (Diciembre 1989), p. 890; Xabier Gorostiaga, "La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales, en José Combin, José I. González Faus y Jon Sobrino, (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Ed. Trotta, Madrid 1993, pp. 141-143.
7. Cfr. Texto sobre el Segundo Encuentro de Mujeres Teólogas Latinoamericanas, Río de Janeiro 1993, Temas Prioritarios, p. 6.
8. Ana María Tepedino, *Entre la Indignación y la Esperanza,* Reporte sobre el II Encuentro de Mujeres Teólogas Latinoamericanas, Río de Ja-

neiro, Diciembre 1993; Texto sobre el Segundo Encuentro Latinoamericano de Mujeres Teólogas, Río de Janeiro 1993, Plenario de Diciembre 8.

9. María Pilar Aquino, "Latin American Feminist Theology", en Shannon Clarkson y Letty M. Russell, (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies,* Ed. Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1996.

33. Ivone Gebara, "Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano", en José Comblin, José I. González Faus, y Jon Sobrino, (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina,* Ed. Trotta, Madrid, 1993, p. 206.

34. El ITES no opera en el presente como tal, pero el personal teológico coordinado por el Dr. Jorge Domínguez, O.F.M., sigue ofreciendo programas teológicos a amplios sectores que suscriben la visión liberadora.

35. Ofelia Ortega, Elsa Tamez, María Pilar Aquino, (contr.), *Mujer Latinoamericana, Iglesia y Teología,* Ed. Mujeres para el diálogo, México 1981.

36. Elsa Tamez, (ed.), *El Rostro Femenino de la Teología*, Editorial DEI, San José, Costa Rica 1986.

37. La mayoría de los trabajos presentados se encuentran en inglés en, Virginia Fabella y Mercy Amba Oduyoye, (eds.), *With Passion and Compassion. Third World Women doing Theology,* Ed. Orbis Books, New York, 1988. Los trabajos de las teólogas latinoamericanas se encuentran en español en María Pilar Aquino, (ed.), *Aportes para una teología desde la mujer, op. cit.*

38. Virginia Fabella y Mercy Amba Oduyoye, *Ibid.*, p. 186; María Pilar Aquino, *Ibid.*, p. 147.

39. Ana María Tepedino, *Entre la indignación y la esperanza,* Reporte sobre el II Encuentro de Mujeres Teólogas Latinoamericanas, Río de Janeiro, Diciembre 1993. El título de este reporte fue acuñado por Ana María Tepedino.

40. Ivone Gebara, "Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano latinoamericano", *op. cit.*, p. 202-203; Nancy Cardoso, "Hermenéutica

Feminista", en Janet W. May, *Primer Encuentro-Taller de Profesoras de Teología*, Ed. SBL, San José, Costa Rica, p. 29.

41. Elisabeth Shüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, Ed. Crossroad, New York 1993, pp. 53-72 y 254.

42. Ivone Gebara, "Construyendo Nuestras Teologías Feministas", *op. cit.*, p. 79.

43. María Pilar Aquino, "Trazos hacia una antropología teológica feminista": Reflexión y Liberacieon 23 (Septiembre-Noviembre, 1994), pp. 43-57.

44. Sobre esto, ver María Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida, op. cit.*, pp. 108-112; Ivone Gebara, "Construyendo Nuestras Teologías", *op. cit.*, p. 92; Ana María Tepedino, "Mujer y Teología. Apuntes para el quehacer teológico de la mujer en América Latina", en María Pilar Aquino, (ed.), *Aportes para una Teología desde la Mujer*, *op. cit.*, pp. 61-62.

45. Un caso típico de estas observaciones se encuentra en varios, *Teología India. Primer Encuentro Taller Latinoamericano,* Ed. Cenami/Abya-Yala, Ecuador 1991, pp. 64-74 y 282-290. El siguiente párrafo ilustra mejor este acerto: "Aunque las mujeres en su introducción subrayaron que no iban a desarrollar ampliamente este aspecto [sobre la explotación de la mujer indígena] para mostrar ya el movimiento feminista entre las indígenas, en su respuesta los hombres presentes reaccionaron insatisfechos, extrañados y aportaron aspectos que hubieran querido ver más acentuados: explotación económica, sobre todo al ir a la ciudad, marginación en lo político, no acceso a la educación, etc.," *Ibid.*, p. 289.

46. Varios, *Teología India. Primer Encuentro Taller Latinoamericano, op. cit.*, p. 286.

47. Chilo Villareal, "Teología en los Derechos de la Mujer", en Varios, *Teología India. Primer Encuentro Taller Latinoamericano, Ibid.*, p. 278.

48. Ivone Gebara, "Construyendo Nuestas Teologías", *op. cit.*, pp. 97-100.

49. María Clara L. Bingemer, "De la teología del laicado a la teología del bautismo": Página 86 (1987), p. 9. Ver también, María Pilar Aquino, *La Teología, la Iglesia y la Mujer en América Latina*, Ed. Indo-American Press, Bogotá 1994, pp. 16-17.

50. Ana María Tepedino y Margarida L. Ribeiro Brandao, "Teología de la Mujer en la Teología de la Liberación", en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, (eds.), *Mysterium Liberations. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, Vol. I, Ed. Trotta, Madrid 1990, p. 293.

51. Con ligeras variaciones, este párrafo fue publicado inicialmente en, Casiano Floristán y Juan José Tamayo, (eds.), Conceptos Fundamentales del Cristianismo, Ed. Trotta, Madrid, 1993, pp. 519-520.

52. Ivone Gebara, "Construyendo Nuestras Teologías Feministas", *op. cit.*, pp. 88-90; Wanda Deifelt, "Teoría feminista y Medodología teológica": Vida y Pensamiento 14 (1994), p. 10; Lúcia Weiler, "Uma Leitura Feminista da Bíblia: Perspectivas Hermeneuticas": Convergencia 233 (1990), pp. 272-288; Tania Mara V. Sampaio, "El cuerpo excluído de su dignidad. Una propuesta de lectura feminista de Oseas 4": Ribla 15 (1993), pp. 35-46; Tereza Cavalcanti, (ed.), *Por Manos de Mujer*, Ribla 15, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1993.

53. Ana María Bidegain, "Recuperemos la historia de las mujeres con nuevas categorías de análisis": Testimonio 143 (1994), pp. 5-16; Carmen Lora, "Mujer Latinoamericana. Historia de una Rebeldía…", *op. cit.*, pp. 20-43.

54. Ana María Tepedino y Margarida L. Ribeiro Brandao, "Teología de la Mujer en la Teología de la Liberación", *op. cit.*, p. 294.

55. Ana María Tepedino, "Mujer y Teología. Apuntes para el quehacer teológico de la mujer en América Latina", en María Pilar Aquino, (ed.),

Aportes para una Teología desde la Mujer, op. cit., pp. 60-69.

56. Ver, Ken Serbin, "Simmering abortion debate goes public in Brazil": The Christian Century (March 8, 1995), p. 270.

57. Carta Final, "I Encuentro-Taller de Profesoras de Teología", en Janet W. May, (ed.), Primer Encuentro-Taller de Profesoras de Teología, *op. cit.*, p. 78.

58. Ivone Gebara, "Presencia de lo femenino en el pensamiento cristiano…", *op. cit.*, 0. 212.

59. Para algunas perspectivas sobre estos temas ver, María Pilar Aquino, *Our Cry for Life. Feminist Theology from Latin America,* Ed. Orbis, New York 1993, pp. 109-190.

HERMENEUTICA FEMINISTA DE LA LIBERACION [1]
Una mirada retrospectiva

Elsa Tamez

Soy teóloga de la liberación y soy teóloga feminista: soy una teóloga feminista de la liberación. Como tal, voy a hablar de la hermenéutica feminista de la liberación.[2]

En América Latina, la teología y hermenéutica feminista de la liberación, en los últimos 15 años, ha sido muy fecunda para la Iglesia, la teología y la *formación ministerial* en general. Recientemente forma parte de una de las voces que desafía radicalmente la teología, la hermenéutica bíblica y la Iglesia.

Voy a compartir el proceso que hemos estado experimentando en los últimos 15 años.

Digo proceso, porque de acuerdo a nuestra experiencia, el acercamiento hermenéutico no es algo fijo, acabado, sino una vivencia. Dicha vivencia es constantemente desafiada por una realidad socio-económica y cultural. Y esta realidad, en la cual las mujeres son también protagonistas, es exigente de Palabra nueva y relevante para cada acontecimiento significativo en la historia de nuestros pueblos, y para todos los sujetos que constru-

yen la historia. Creemos todavía que los sujetos construyen la historia; nos resistimos a creer que la historia ya esta hecha por la maquinaria del mercado total del capitalismo neoliberal y que no hay nada más que hacer. Creemos que las mujeres tenemos hoy más que nunca una gran contribución para dar frente a la falta de fe de muchos, de que el mundo puede ser transformado y orientado por una lógica mas humanizante e inclusiva. En este sentido las mujeres nos unimos al movimiento de negros e indígenas que ofrecen una utopía y alternativas diferentes para aquellos que tienen una fe débil.

Hermenéutica y Construcción de la Conciencia feminista en América Latina

Con bastante claridad se observan tres momentos o fases[3] de avance de esta conciencia. La manera como se va construyendo esta toma de conciencia va afectado la hermenéutica bíblica feminista.

Para ubicar el proceso, parto especialmente de tres congresos ecuménicos de mujeres teólogas y biblistas, realizados en el continente, suficientemente espaciados como para percibir las fases en la hermenéutica, observadas por medio de los aportes y discusiones de las participantes. Además, tengo presente otros encuentros de mujeres teólogas, pastoras o de profesoras de teología que nos permiten confirmar las huellas de este proceso hermenéutico.[4] A estos congresos se suman los escritos teológicos y relecturas bíblicas, que también hacen posible percibir los avances en el pensamiento hermenéutico.

Los congresos a los cuales hago mención arriba, han tenido lugar en México, en octubre de 1979, en Buenos Aires, Argentina, en 1985 y en Río de Janeiro, Brasil, en diciembre de 1993. Es evidente que lo importante no es el congreso en sí, sino toda la *vivencia* y los aportes novedosos que se traen y que reflejan por dónde van caminando y pensando las mujeres. Cada congreso refleja más o menos la efervescencia de una década. Podemos hablar

entonces de la década de los 70s, 80s y 90s; a veces se superponen años más, años menos.

También es importante aclarar que las vivencias hermenéuticas de una década no anulan las de otra, muchas veces coexisten *vivencias* diferentes, a veces opuestas, y en las mismas personas. Esto es debido a distintas razones. Una, los diversos grados en el avance de la construcción de la conciencia feminista, en los movimientos de mujeres cristianas y teólogas que trabajan en la Iglesia, y otra el trabajo de base y pastoral en el cual, generalmente, las teólogas están inmersas. No se tiene y *se buca no tener,* una actitud de menosprecio entre una fase y otra. Se comprende perfectamente que muchos de los pasos se van dando y consolidando en el camino.

Los aportes de cada década responden a una situación particular por eso, en cada *vivencia* hermenéutica que mencionaré, aludiré a los hechos más importantes en cuanto al contexto económico político, eclesial y teológico latinoamericano,[5] y a la relación con el movimiento feminista secular; pasaré después a señalar la construcción de la conciencia feminista de “la sujeto hermenéutica y la manera como ésta trabaja los textos bíblicos.

Hermenéutica feminista en la década de los 70s

Contexto económico, político, eclesial y teológico

Este es un período de efervescencia de los partidos de izquierda y de los movimientos populares: campesinos, obreros, de barrio, de mujeres, de grupos de solidaridad de todo tipo, etc. Es un momento de luchas revolucionarias originadas en la década de los 60s y que continúan en los 70s, pero con la variante de una fuerte represión por los gobiernos con dictaduras militares, que asumen el poder por medio de golpes de estado.[6] Se presentan de forma creciente y generalizada las masacres, los desaparecidos y las torturas de mujeres y hombres.

A nivel de las iglesias, se destacan comunidades locales protestantes que buscan una nueva manera de expresar su fe a partir de una lectura popular de la Biblia, y a nivel de la Iglesia Católica se da un sorprendente avance de las comunidades eclesiales de base, que también leen la Biblia desde la perspectiva de los pobres. Al principio de la década la Iglesia Católica vive la apertura iniciada con el documento de los obispos de Medellín, pero hacia finales de la década se inician los ataques contra la teología de la liberación. Se vive un ecumenismo desde la praxis en el compromiso con los oprimidos y víctimas del sistema eco-

nómico y político protagonizado por las dictaduras.

En este tiempo, la teología de la liberación define su metodología teológica (teología como reflexión crítica de la praxis en un contexto de opresión) y se asume al pobre como *locus* teológico. Toda la hermenéutica y teología se elabora desde la opción por los pobres. Los temas fundamentales eran, además de la metodología teológica, el éxodo, el cautiverio, y el Jesús histórico. Estos momentos corresponden a una militancia política y teológica de los cristianos y las cristianas.

Construcción de la conciencia feminista en el ámbito de la teología

Las *mujeres biblistas* y teólogas siguen la línea de la teología de la liberación. Pero se da aquí el inicio del descubrimiento de la mujer como sujeto histórico oprimido y discriminador. Y también como sujeto histórico de liberación y de producción teológica. Este paso fue fundamental para el comienzo de una construcción de conciencia feminista. Las mujeres comenzaron a reclamar un espacio específico dentro del espacio del sujeto amplio que lucha por la liberación de la sociedad.

Para el quehacer teológico de las mujeres, se asume como punto de partida la mujer doblemente oprimida, por su clase y su sexo. Y se afirma que la mujer ha de estar comprometida, por lo tanto, con una doble lucha: una lucha específica como mujer, y otra lucha por la liberación económica y política de la socie-

dad. Se subraya que la lucha, debía ser articulada y simultánea a la lucha por la liberación global. Se rechaza cualquier postergación, o secundarización.

En esta fase casi no hay diálogo con movimientos feministas latinoamericanos, ni mucho menos con feministas del primer mundo. La politización ideologizada no permitía los acercamientos. Las feministas rechazaban la religión y desconfiaban de las teólogas. Las teólogas rechazan cualquier reivindicación feminista que no esté articulada a la liberación económica global de la sociedad. Hay, no obstante, algunos grupos de cristianas feministas que hacen un gran aporte en la construcción del diálogo y en el rompimiento de prejuicios mutuos.

Hermenéutica desde la opresión de la mujer

En esta fase histórica, donde se subraya la militancia política, teológica y eclesial, la lectura de la Biblia hecha por mujeres también es popular y militante. La lectura debe ser liberadora y transformadora de la realidad. El punto de partida es el de Dios como liberador y solidario de los oprimidos y oprimidas. La escogencia de los textos es selectiva. Se escogen solo aquellos textos que hablan sobre la liberación y se aplican a la situación de las mujeres doblemente oprimidas.

Como acercamiento hermenéutico se acogen los ejes de la Teología de la Liberación:

el éxodo y la cristología del Jesús histórico por su práctica con la justicia. Se explicita que la mujer está implícita en la categoría de pobre, la opción por el pobre significa la opción por la mujer pobre.

Las tendencias temáticas se centran alrededor de:

–Análisis de mujeres líderes de la Biblia. Se hacen relecturas de Débora y María.

–Análisis de las mujeres que ayudan a la liberación como las *parteras* de Egipto, por ejemplo.

–Se trabajan textos de ciertas mujeres que pasan desapercibidas en los estudios de los personajes de la historia de la salvación, por ser insignificantes y pobres; como Agar, mujer oprimida por su clase, raza y sexo.

–En estos momentos de crueldad militar y tortura, se trabajan también textos sobre el sacrificio de las mujeres inocentes (ej. la hija de *Jefte* y la concubina del levita).

La hermenéutica tiende hacia un llamado a la solidaridad con todo el pueblo, especialmente con las mujeres, que son doble o triplemente oprimidas.

Todas las lecturas de la Biblia estan marcadas por un tono fuerte de esperanza en una nueva sociedad de igualdad económica y de nuevas relaciones entre hombres y mujeres.

En este momento no hay conciencia del lenguaje inclusivo. La *evocación* de lo divino

es masculina, generalmente. Mujeres cristianas vinculadas a los movimientos feministas llaman la atención a esta incongruencia, pero su llamado no tiene eco en las mujeres del mundo teológico. Tampoco se usa la palabra feminista. Es estigmatizada como algo foráneo.

Hermenéutica feminista en la década de los 80s

En el año 85 en Buenos Aires se observa ya una manera diferente de acercarse a la Biblia. Son más las mujeres que se añaden como sujetos de la producción teológica. Se comienza a sentir cierta *incomodidad* en la relectura bíblica y la producción teológica por parte de las mujeres. Ya no se cree suficiente para las biblistas afirmar que la mujer esta implícita en la categoría de pobre. En esta fase se busca enfatizar que los pobres tienen un rostro específico y un color propio y una cosmovisión particular, y que eso también condiciona el discurso teológico. No se abandona la reflexión teológica sobre la lucha por la vida digna para todos, y la solidaridad, pero se añade paralelamente la necesidad de leer la Biblia desde la óptica de la mujer. Porque, se insiste, la mujer libra una doble lucha, la de realizarse como mujer y la de luchar porque todos puedan comer y vivir dignamente en una nueva sociedad. Pero veamos un poco el contexto de la realidad.

Contexto económico, político, eclesial y teológico

–Desde el punto de vista político, Centroamérica se torna el centro del continente. Se vive allí la efervescencia de las organizaciones populares y grupos armados que luchan contra las dictaduras. Triunfa el Frente Sandi-

nista en Nicaragua, y toman fuerza los demás movimientos revolucionarios del área. En el sur se desprestigian las dictaduras; caen y ceden el lugar a las llamadas “democracias restringidas”.

Con Reagan en la administración de los Estados Unidos, se agrava la represión en la región, pues se aleja de la política de los derechos humanos que caracterizó la administración de Carter. Aparecen los documentos de Santa Fe I y II que aluden explícitamente como peligrosos a clérigos, teólogos y a las comunidades de base.

En este tiempo la deuda externa aparece como una realidad que desangra nuestros pueblos. Economistas y teólogos trabajan juntos la teología intentando dar una respuesta desde la fe a la nueva realidad económica y política.

Desde el contexto eclesial se da una polarización ideológica muy fuerte al interior de las iglesias. Entre los protestantes surgen las organizaciones en tensión: CLAI y CONELA; y dentro de la Iglesia Católica se da una postura agresiva y represiva contra la teología de la liberación y los teólogos. Es el tiempo en que el Vaticano saca el conocido documento de la Sagrada Congregación, intentando condenar la Teología de la Liberación.

El teólogo Leonardo Boff es llamado por el Vaticano para rendir cuentas, y castigado con el silencio.

Los temas teológicos trabajados reflejan la situación vivida; giran en torno a: Reino de Dios e Historia Humana, Teología de la vida y Teología de la muerte; Idolatría, Seguimiento de Jesús, Espiritualidad de la liberación y Martirio.

En este período se inicia un diálogo abierto sobre la mujer y su quehacer teológico con los teólogos de la liberación, pues se afirma que la problemática no es asunto de mujeres, sino una situación de marginación que afecta toda la sociedad y por lo tanto todos deben comprometerse en esa lucha específica, siendo la mujer la protagonista principal.[7]

En el mismo año que da lugar el encuentro de teólogos en Buenos Aires, 1985, se celebra el congreso sobre teología negra, en Brasil. Esta década se caracteriza por el inicio de la emergencia de los sujetos específicos, compuestos por el movimiento de las mujeres, de los negros y de los indígenas; ya se está en los albores de la teología indígena.

Construcción de la conciencia feminista en el ámbito de la teología

Cada vez más mujeres se van incorporando a la teología. Estas, al sentirse sujeto de producción teológica, tocan inevitablemente la problemática de la mujer, aún cuando el tema no sea sobre la mujer. En esos momentos se percibe el discurso teológico muy androcéntrico y patriarcal.

Se cuestiona la generalidad de la opción por el pobre donde prima el nivel económico. En esta fase la mujer quiere verse representada en el discurso teológico. Y no solo en los momentos cuando se habla sobre la mujer, sino en todo el discurso teológico. Se enfatiza que, si en el hacer teología se parte de la experiencia de la mujer, el discurso debe ser diferente; pues la experiencia de las mujeres y su cosmovisión son diferentes a la de los varones, por distintos factores: culturales, biológicos e históricos.

Se habla de la teología de la mujer, desde la óptica de la mujer. Se busca rescatar lo femenino del discurso sobre Dios. Se cuestiona el discurso teológico clásico, analítico, rígido y demasiado racional, logocéntrico, y se proponen nuevas formas de discursos teológicos. A la praxis política, se dice, debe acompañarse la praxis del cariño para hacerla más humana. Muchos discursos poéticos surgen, libres, sin vergüenza, con la exigencia de ser reconocidos como teológicos. A nivel litúrgico se da una gran novedad y creatividad en los aportes de las mujeres.

En este tiempo se inican diálogos y contactos con teólogas feministas del primer mundo. Pero no se conocen ni se manejan mucho las teorías de género.

Hermenéutica desde la óptica de la mujer

Si bien desde los años pasados se viene trabajando sobre la opresión de la mujer y se

privilegian textos de mujeres líderes u oprimidas, ahora en esta década se busca trabajar todo el texto desde el ángulo de la mujer. Siempre será desde el de la doble o triplemente oprimida, porque se cree que tiene un aporte específico, que emana de sus sufrimientos y aspiraciones como mujer.

Se trabajan imágenes femeninas de Dios. Dios como madre y padre. Se busca leer la pasión y resurrección de Jesús desde los sufrimientos y deseos de liberación de las mujeres. También el Espíritu Santo es visto como femenino. En síntesis, se busca femenizar la teología y a Dios Trino, *reivindicando* roles que la sociedad ha prescrito para mujeres y que a la vez ha menospreciado. Aquí se insiste en que se necesitaba no solo una práctica por la justicia, sino la ternura para consolar a los torturados, a las madres de los desaparecidos, y consolar con amor solidario a las mujeres sufrientes. Así, hombres y mujeres deberían curar juntos y con cariño las venas abiertas de todos los heridos y perseguidos del continente.

Hay tres aspectos dignos de ser mencionados en el trabajo bíblico.

1. Uno, que busca liberar la manera de expresarse sobre Dios, la cual se cree rígida y androcéntrica. Aquí se trabaja la palabra con libertad; se inicia la revaloración de lo cotidiano, la dimensión del placer y el juego.

2. Otro, que revalora virtudes que la sociedad ha asignado a la mujer, y que no habían sido consideradas importantes en las teorías dominantes sobre el conocimiento, como la maternidad, la abnegación y la ternura. En este sentido se estudian los textos sobre la resistencia desde el dolor y se le asigna una dimensión liberadora a la entrega y el sacrificio.

3. Por último, en el tratamiento de los textos bíblicos se dan varios avances hermenéuticos. Antes se seleccionaban solo pasajes liberadores, especialmente los del éxodo, los profetas y los evangelios; en esta fase, se empiezan a confrontar los textos patriarcales discriminadores de la mujer. Por un lado se lucha contra las lecturas de textos que frecuentemente resultan ser más patriarcales que los mismos textos. Entonces se hace una relectura del texto privilegiado subrayando aquellos elementos que favorecen a las mujeres. Por otro lado, y éste es ya un salto, cuando el texto no ofrece posibilidades de relectura, se considera no-normativo. No se acepta el hecho de que Dios esté de acuerdo en marginar a ninguna de sus criaturas. El acercamiento hermenéutico aquí consiste en privilegiar el Espíritu a la letra. Por el discernimiento del Espíritu se va contra la letra; y eso para ser más fiel al evangelio de Jesucristo.

Es en ete momento cuando caen en tierra fértil, los aportes hermenéuticos de biblis-

tas y teólogos del primer mundo, sobre todo de Estados Unidos y Europa. Pues se plantea la necesidad de una hermenéutica atrevida, osada, que diseñe la reconstrucción del texto. Se busca trascender el texto, ver y analizar entre líneas elementos para reinterpretar el escrito o reconstruirlo a partir de la crítica de la visión patriarcal y de manteriales extrabíblicos que den luz sobre otra realidad ocultada por el texto.

Por esta manera de trabajar la Biblia se lanza la pregunta del significado de la autoridad bíblica, o la palabra de Dios inspirada escrita.

Lenguaje inclusivo

En esta fase se inicia una autoeducación para el lenguaje inclusivo, estimulada por el movimiento de mujeres cristianas feministas. Se empieza a hablar tímidamente de Dios como madre y padre, él o ella; y esto no de manera generalizada, pero sí de forma creciente.

También se introduce la palabra feminista como sinónimo de teología desde la mujer. Se alterna teología feminista, teología femenina, teología desde la óptica de la mujer. Se habla de leer la Biblia con ojos de mujer. Aunque el término feminista no es aceptado en todos los círculos, hay más tolerancia.

Hermenéutica feminista en la década de los 90s

Esta fase es muy reciente, se inicia en un contexto que favorece toda reconstrucción de paradigmas. Se trata de una actitud hermenéutica radical anti-patriarcal, que busca proponer una teología nueva inclusiva y no patriarcal. El encuentro celebrado en Río de Janeiro en diciembre del 93 deja ver esta nueva inquietud de la hermenéutica feminista latinoamericana.

La teóloga Ivone Gebara, propone la reconstrucción total de la teología y llama a esta fase *Ecofeminismo Holístico*.[8]

Contexto económico, político, eclesial y teológico

A nivel internacional, el *resquebrajamiento* de los países del este y la guerra del golfo Pérsico estremecen la conciencia de muchos de los líderes de los partidos de izquierda y de los movimientos populares. A nivel continental se inicia la década con la *memoria herida* (nov. 1989) por la masacre en el Salvador de seis Jesuitas y dos mujeres inocentes de la comunidad; el hecho se percibe como un símbolo de cristianos aplastados por su lucha por la justicia y la vida. Otro evento presente en la memoria es la invasión de las fuerzas armadas de los Estados Unidos a Panamá. A esto se

añade la pérdida de las elecciones del Frente Sandinista en Nicaragua.

El nuevo orden económico internacional capitalista neoliberal se consolida. Se impone la ideología del mercado total que exige ajustes económicos constantes. Esta economía de mercado de políticas neoliberales es presentada como la única alternativa viable. Debido a la privatización se da una exclusión creciente de sectores grandes de la población. Las mujeres son víctimas primeras. Se busca el desmantelamiento del estado y se combate su rol de benefactor de los sectores necesitados.

Como consecuencia de esta situación política y económica, el movimiento popular en general sufre un debilitamiento.[9]

A nivel eclesial se produce un cierto estancamiento de las comunidades de base, y una gran crisis eclesial dentro de diversas iglesias protestantes y en diversos países. Al mismo tiempo, con la finalización de la guerra fría, se aminoran las tensiones ideológico-políticas al interior de las iglesias y cesa la polarización. El pentecostalismo crece sorprendentemente.

Los obispos de la Iglesia Católica celebran su conferencia en Santo Domingo, con el tema Nueva Evangelización. Pero el documento no tiene la agudeza de pronunciamientos anteriores. Los protestantes se reunen en Quito en el congreso de Clade III. En ninguno de los dos congresos hay pronunciamientos sig-

nificativos con respecto a la mujer. Más bien en el documento de Santo Domingo hay afirmaciones contrarias a la realización de la mujer como sujeto.

En esta situación de desesperanza y pesimismo emerge con mucha fuerza el movimiento indígena, el cual, en ocasión de los 500 años de la conquista europea se hace sentir como un sujeto nuevo que ofrece aportes importantes a nivel teológico y espiritual. Este movimiento fortalece la esperanza de otros. El acontecimiento de Chiapas es una muestra de su fuerza. Teólogos indígenas de distintas nacionalidades de todo el continente se han reunido ya en tres congresos en lo que va de la década.

En este mismo contexto, el movimiento de mujeres ha tomado más fuerza, así como también el movimiento negro. Los aportes y los desafíos radicales a la teología cristiana y hermenéutica proceden de estos sujetos.

La temática de la teología de la liberación gira alrededor de diversos temas, a veces muy diferentes entre sí: la economía de mercado y el *dios sacrificador*,[10] la nueva evangelización; algunos trabajan la revelación de Dios en otras religiones no cristianas, la alteridad, la ecología, la gracia (por encima de la ley esclavizadora); el tema urgente para un gran sector es la esperanza o utopía. Los sujetos emergentes exigen a la teología de la liberación que la "opción por el pobre" pase a ser "la opción por el otro empobrecimiento";[11]

para que se tome en cuenta la dimensión de la alteridad además de la económica. Nuevas preguntas surgen como la de la relación de las masas con los cristianos comprometidos; y el rol de las clases medias, no tomadas antes muy en cuenta.

Construcción de la conciencia feminista en el ámbito de la teología

En la fase anterior se trabaja bastante y de distintas maneras el rostro femenino de Dios y de la teología. Pero llega el momento en que la reflexión "toca techo". La incomodidad en la producción teológica surge nuevamente. Y para no pocas teólogas ya no es suficiente hablar del rostro femenino de Dios y de la trinidad. Se reconoce por un lado que se están tomando valores muchas veces impuestos como femeninos, pero que corresponden a una identidad falseada; y por otro lado también se reconoce que se está dentro de los parámetros de un discurso teológico patriarcal aunque se le feminice. Ivone Gebara, que va al frente en esta fase, con nuevas proposiciones y discursos teológicos, señala que lo que se ha estado haciendo ha sido teología feminista patriarcal. Y en efecto, el discurso teológico cristiano es androcéntrico, patriarcal. La tarea es de reconstruir toda la teología.

En estos últimos años teólogos y biblistas latinoamericanas señalan la importancia de trabajar las teorías de género para desarrollar con mas seriedad el discurso teológico y la

hermenéutica bíblica feminista. Si la teología de la liberación utilizó la economía y la sociología para analizar la situación de opresión, y posteriormente construir un discurso teológico, las mujeres, tendrán que utilizar teorías de género para analizar con más seriedad la situación de opresión de las mujeres. Por otro lado, mujeres negras e indígenas haciendo teología, están pidiendo también que se asuman teorías antropológicas y de la simbología. En fin, estas inquietudes epistemológicas y metodológicas no son fáciles de responder, y apenas se están levantando las preguntas a partir de las necesidades. Lo más interesante e importante de esta fase son las preguntas.

Hermenéutica feminista de la liberación

Entre las nuevas propuestas hermenéuticas está la propuesta de acoger el cuerpo y lo cotidiano como una categoría hermenéutica. Se siente el rechazo por asumir la actitud de entrega martirial como propia de la mujer y se busca una lectura *no-sacrificial* de la redención.

También se trabajan los textos en donde está presente la fiesta, la alegría y el goce de la corporeidad y la sexualidad, como el texto de *El cantar de los cantares.*

Por otro lado se busca trabajar los textos de Pablo con nuevos parámetros epistemológicos (su relacionamiento con las mujeres como criterio epistemológico, por ejemplo).

Se busca utilizar *teorías de género* en el análisis bíblico de algún texto. Se ha trabajado *Oseas* por ejemplo.[12]

También, utilizando la exégesis sociológica, se trata de dar rostro a mujeres sin nombre, reconstruyendo el texto (ej. las mujeres en Hechos de Ivone Richter Reimer).

Este momento es muy nuevo y se ha avanzado más a nivel de preguntas que de trabajo concreto con la Biblia. Se esta consciente de que el desafío es muy radical pues implica retrabajar o mejor dicho reinventar toda la teología cristiana. Hay incomodidad en *reller* los grandes temas teológicos como la cristología, la trinidad y la eclesiología por su androcentrismo. Se reconoce que las implicaciones de la reconstrucción van más allá de la ortodoxia.

Lenguaje inclusivo

Se asume el término feminista y se trata de desestigmatizarlo. Se propone referirse a la divinidad con nombres asexuados, como gracia infinita o misericordia infinita, o energía, etc.

Explícitamente se toma contacto con teóricas feministas para recibir *insumos* sobre las *teorías de género*. Queda siempre la preocupación de que estos insumos pasen por un proceso crítico de latinoamericanización. La pregunta fundamental es cómo articular la

hermenéutica y teología feminista con las preocupaciones básicas de nuestros pueblos pobres y el sistema económico de mercado y sus políticas neoliberales.

Coexistencia de los tres momentos

Estas son las tres fases que se perciben entre las teólogas y biblistas de A.L. Aquí hay que insistir en la coexistencia de los tres momentos. No se da un avance lineal, progresivo, de superación de etapas. Incluso a veces se tienen elementos de las tres en las prácticas y escritos de índole pastoral. También hay que subrayar que la última fase, nueva radicalmente, es muy incipiente. Quienes trabajan esta fase han llevado estudios académicos avanzados de teología. Sin embargo, en casi todas las teólogas y biblistas hay preguntas que apuntan hacia esta fase, por la incomodidad creciente de las mujeres al trabajar con un libro sagrado y un discurso teológico patriarcal.

Para muchas de nosotras, antes de cualquier avance a nivel intelectual y académico, está la vida amenazada de muchas mujeres que nos piden solidaridad, no solo por la violencia contra la mujer, sino por la falta de alimentos, vivienda, trabajo y educación. Estos dos desafíos desde la vida concreta, van juntos. La incomodidad se siente también al trabajar la Biblia desde ángulos feministas, a veces lejos de la realidad de la exclusión creciente producida por el sistema económico neoliberal. Nuestras mujeres feministas negras e indígenas comprenden perfectamente bien esta situación, *por la articulación que han de hacer con la cultura además de lo económico.* La contribución de ellas en la hermenéutica feminista es muy valiosa.

En nuestros encuentros de mujeres teólogas y biblistas, hemos manifestado una preocupación profunda, y es la del peligro que vemos de avanzar desde una conciencia feminista hacia la reconceptualización total del pensamiento cristiano, pero sin ir acompañadas con las mujeres del pueblo. La espiritualidad de la mujer popular ha avanzado hacia una concepción *despatriarcalizada* de Dios, pero la evocación de Dios es totalmente masculina. Hay un gran trabajo de base que hacer para ayudar a *desmasculinizar* al Dios cristiano.

Métodos Exegéticos utilizados y modalidades en la exposición

Cada biblista utiliza diferentes métodos exégeticos, los mismos que se utilizan en la *lectura popular* de la Biblia. Se asume el círculo hermenéutico, pero se aplica también la sospecha feminista al texto y al contexto.

Una preocupación generalizada y fundamental en la hermenéutica es comprender el momento económico, político y cultural durante el cual se escribió el texto. Aquí hay novedades, pues se da un intento de combinar aportes de la exégesis sociológica y también de las *teorías de género*. Esta última se está iniciando apenas.

Para la comprensión del texto escrito, algunas biblistas utilizan también elementos del *estructuralismo*.

La alta crítica es utilizada solo cuando es funcional y ayuda a una presentación coherente del análisis bíblico.

En cuanto a las modalidades y niveles de presentación se encuentra una gran creatividad. Además de estudios bíblicos analíticos, hay:

– Meditaciones y reflexiones poéticas con gran profundidad bíblico-teológica.
– Combinación de liturgia y reflexión bíblica rica en símbolos.

– Bibliodramas excelentes en los cuales toda la comunidad asume los personajes bíblicos, llevando las preocupaciones propias del hoy.

Por lo general los mismos contenidos pueden ser presentados, con distintas modalidades, en los niveles populares, medios y académicos.

Conclusión

La hermenéutica feminista latinoamericana surge en América Latina hace alrededor de 15 años. Los enfoques del trabajo de los textos van surgiendo y cambiando de acuerdo a momentos históricos, económicos y políticos significativos en el continente, y a los avances de la construcción de la conciencia feminista.

La toma de conciencia feminista se ha nutrido y consolidado a partir diversas entradas. Una ha sido la lucha de las mujeres por las condiciones de vida concreta y digna para todos a nivel económico; en esos contextos muchas veces las mujeres descubren su ser mujer como sujeto digno, y comienzan a articular la lucha global con la feminista. Otra entrada ha sido la de las mujeres cristianas, organizadas como mujeres y relacionadas con movimientos feministas. Ellas, por lo general, han sido quienes han llamado la atención a biblistas y teólogas para que asuman la lucha de las mujeres. Una última entrada han sido los *insumos* de las teorías de género. Se percibe en forma creciente la necesidad de conocerlas mejor y discutirlas a partir de nuestra realidad. A esto se suma la práctica misma de las biblistas y teólogas como sujetos de producción teológica y relectura bíblica; pues se experimenta una incomodidad creciente en el tratamiento del discurso teológico cristiano, regularmente androcéntrico y muchas veces patriarcal. Asímismo, por la situación grave a nivel económico y político del continente, y por

el desafío de la exclusión de una gran parte de la población por las políticas neoliberales, se experimenta una incomodidad en trabajar la radicalidad feminista en el discurso teológico, sin un método claro y práctico que articule la preocupación económica, política, racial y feminista.

Vimos tres momentos o fases coexistentes en el trabajo de textos bíblicos y del discurso teológico. Estos han ido apareciendo en el transcurso de las tres últimas décadas. El primer momento corresponde al descubrimiento de la mujer como sujeto: sujeto oprimido, de liberación y de producción teológica. El segundo momento intenta retrabajar el discurso bíblico-teológico a partir de las aspiraciones, sufrimientos y espiritualidad de la mujer. Se busca completar el discurso desde la experiencia femenina. La tercera fase apunta a un nuevo discurso bíblico-teológico con la ayuda de *teorías de género*; se trata de *deconstruir* para construir. En esta fase reciente hay más preguntas y tanteos de propuestas que elaboraciones completas.

La creatividad a nivel litúrgico, metodológico, de contenido y de modalidades de presentación es digna de ser mencionada. Por tal razón creemos que las teólogas, pastoras, especialistas en liturgia y profesoras de teología, debemos trabajar unidas.

NOTAS

1. El grueso de este aporte corresponde a una conferencia dada en Río de Janeiro en diciembre de 1993, en la reunión de teólogas latinoamericanas convocadas por EATWOT. La misma conferencia fue compartida en Bossey, Suiza, durante el seminario internacional sobre los avances del pensamiento de las mujeres, a mitad de la década de solidaridad de las iglesias con las mujeres (mayo, 1994). El seminario fue convocado por el Consejo Mundial de Iglesias. El título original es Hermenéutica feminista latinoamericana, una mirada retrospectiva. El cambio del título y la inclusión del primer párrafo, el cual se hizo posteriormente, obedece a una reflexión ulterior.
2. El nombre que le asignamos las mujeres a esta teología varía en el contexto latinoamericano; depende muchas veces del grado de conciencia feminista y política. Hemos hablado de teología de la mujer, teología desde la perspectiva o desde la óptica de la mujer, teología feminista, teología ecofeminista, y otras. Las mujeres negras e hispanas de los Estados Unidos rehusan llamarla teología feminista, para distinguirse de las teólogas feministas blancas: las negras la llaman *Womanist theology*, y las hispanas se identifican como *mujeristas.* Por nuestra realidad socio-política y económica, yo prefiero identificar nuestra teología como teología feminista de la liberación.
3. Ivone Gebara habla de tres fases a nivel del discurso teológico. "Aportes para una teología feminista" en *Tópicos '90,* Chile, 1993, pp. 71-133. Coincidimos enteramente con su percepción. Como bibliografía colectiva encontramos para el primer momento: *Servir,* México, v. 16 (1980) n. 88-89; y *Comunidad de mujeres y hombres en la iglesia,* San José, SEBILA, 1981); para el segundo momento: *El rostro femenino de la teología,* San José, DEI, 1986. El primero y segundo momento son magistralmente trabajados por

Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, San José, 1992; para el tercer momento hay muy poco material, en especial contamos con los aportes de Ivone Gebara en sus últimas publicaciones.

4. Por ejemplo, tenemos registrados como significativos dos encuentro de teólogos y pastoras con una mayor presencia protestante: uno celebrado en San José, Costa Rica, en 1983, bajo la temática, Mujeres y Hombres en la iglesia; y otro auspiciado por el *CLAI*, celebrado en Buenos Aires, Argentina, en 1989, el cual reunió a más de 85 pastoras y teólogas, en esta reunión se propuso la fundación de la Asociación de Teólogas y pastoras de América Latina y el Caribe. Cabe señalar, por su importancia histórica, la celebración del I Encuentro-taller de profesoras de teología, celebrado en febrero de este año, 1994, en San José, Costa Rica, con el apoyo del programa de educación teológica ETE del CMI. Estos tres congresos responden, justamente, a cada una de las distintas fases que aquí hacemos notar.
5. En esa parte retomo elementos del artículo "Historia y desarrollo de la Teología de la Liberación" (1962-1993) de Jaime Prieto, publicado en *Senderos* 43 (1993) p. 1-35.
6. Los militares dan el golpe en Uruguay en 1971, en Bolivia en 1972, en Chile en 1973, en Perú en 1975, en Argentina en 1976. En centroamérica ya estaban en el poder en Guatemala, Honduras y Nicaragua.
7. Cp. E. Tamez, entrevistas, *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, 1986, y *Las mujeres toman la palabra*, entrevistas a teólogas, 1989.
8. I. Gebara expone y se expande muy clara y bellamente en esta fase. *op. cit.*, pp. 86-124.
9. A excepción de Haiti que triunfa Aristide en las elecciones, aunque fue derrocado muy rápidamente.
10. Este tema estaba presente en la década pasada pero en esta toma más fuerza.

11. Esta expresión pertenece al teólogo cuna Aiban Wawa.

12. Cp. Tania Sampaio, RIBLA n. 15 (1993).

NOTAS BIOGRAFICAS

MARIA PILAR AQUINO (1956), Mexicana, es Profesora Asistente de Teología y Estudios Religiosos en la Universidad de San Diego, California. Obtuvo el Doctorado en Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca, España. Ha sido Presidenta de la Academia de Teólogos Hispanos/Latinos en los Estados Unidos. Participa activamente en la Comisión de Mujeres Latinoamericanas de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, y acompaña el trabajo pastoral de mujeres a nivel local y regional. Es editora del libro *Aportes para una Teología desde la Mujer* (Madrid, 1988), es autora de *Nuestro Clamor por la Vida. Teología Latinoamericana desde la Perspectiva de la Mujer* (San José, Costa Rica 1992), *La Teología, La Iglesia y La Mujer en América Latina* (Bogotá, Colombia 1994).

ELSA TÁMEZ, biblista y teóloga feminista. Es conocida especialmente por su obra *"Contra toda causa: la justificación por la fe desde los excluídos (San José, 1991)*. Este libro, escrito en la Universidad de Lausana (Suiza) hace un esfuerzo sistemático para incorporar todos los estudios latinoamericanos más significativos.

TITULOS PUBLICADOS EN ESTA COLECCION

- PARA ENTENDER EL CONCEPTO D[illegible]ERO. *Marta Lamas, Vania Salles, Rodolfo Tuirán, Fernando Flores*
- DESDE SU PROPIA PALABRA. *Giulio G[illegible]*
- LAS FRONTERAS DEL CUERPO. *Arturo Rico Bovio*
- LA MASCULINIDAD. *Pierre Bourdieu, Alfonso Hernández Rodríguez y Rafael Montesinos*
- POSTMODERNIDAD. *José E. Juncosa (Editor)*
- CONTEXTOS Y BALANCES DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION. *E. Dussel, J. Pixley y P. Richard*
- TEOLOGIA FEMINISTA LATINOAMERICANA. *Ma. Pilar Aquino y Elsa Támez*
- UNA MINGA POR LA VIDA. *M. Chiriboga, M. Lluco, L. Martínez, R. Flores, E. Lara, J. Tonello, P. Morales, L. Rodríguez*
- APUNTES SOBRE FUTBOL. *Kintto Lucas*
- SEMIOTICA PARA PRINCIPIANTES. *Daniel Chandler*
- EL PENTECOSTALISMO EN AMERICA LATINA. *Angelina Pollak - Eltz y Yolanda S[illegible]*
- CODIGOS SUBTERRANEOS. *Leonela Cucurella*
- EL CHAMANISMO A REVISION. *Josep Ma. Fericgla*
- BUSCANDO RAICES. *José Yánez del Pozo*
- ANALISIS DEL DISCURSO SOCIAL Y POLITICO. *Teun A. van Dijk e Iván Rodrigo M.*
- EL HILO DEL DISCURSO. ENSAYOS DE ANALISIS CONVERSACIONAL. *Ana María Vigara Tauste*
- EL PLACER DE LA REPRESENTACION. *María Angela Cifuentes*
- GENERO Y DESARROLLO SOSTENIBLE. *Ana María Brasileiro (Editora)*
- DESARROLLO RURAL Y PUEBLOS INDIGENAS AMAZONICOS. *Jürg Gasche*
- MUJERES E IMAGINARIOS. Quito en los inicios de la modernidad. *Ana María Goetschel*
- EL OTRO SABER. Psicología social, psicoanálisis y cultura. *Leonela Cucurella (Compiladora)*
- COMUNICACION EDUCATIVA. *Leonela Cucurella (editora)*
- DE CISNES DOLIENTES A MUJERES ILUSTRADAS. *Lucía Moscoso Cordero*

Ilustración de carátula: Fragmento del cuadro Cabeza y mano. Oswaldo Guayasamín. 1986.

ISBN-9978-04-390-X





Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telfs.: 562-633; 506-247
Fax: 506-255
editorial@abyayala.org
Quito-Ecuador